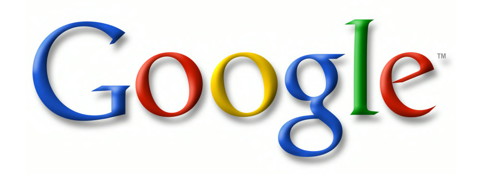
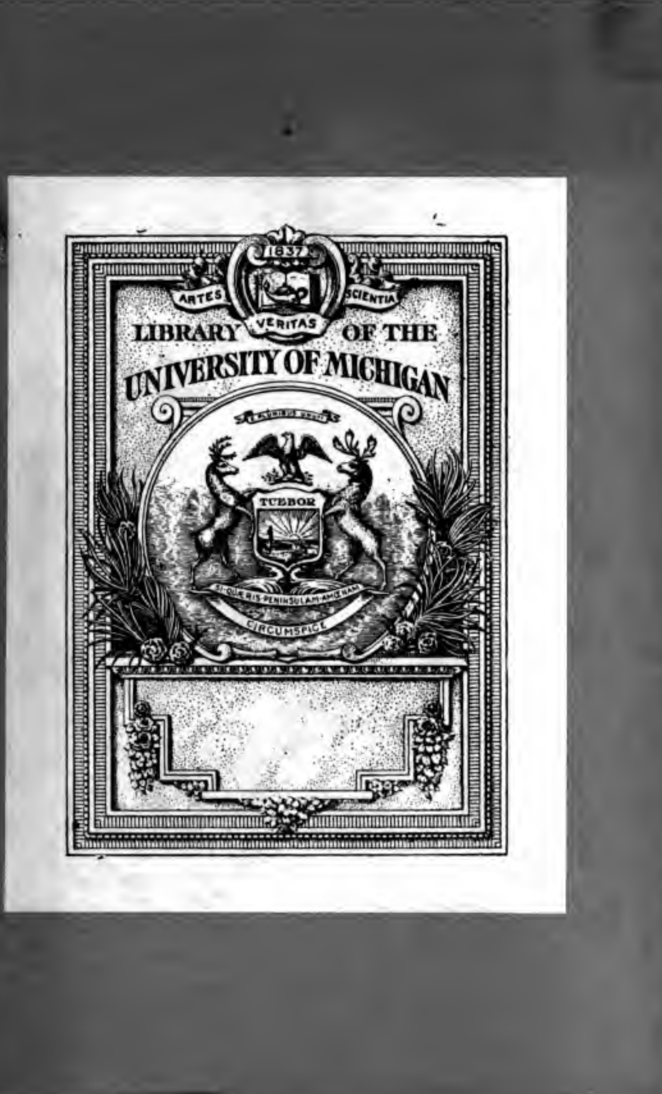

Google


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



Studien.

Philosophische Schriften

von

Johannes Huber.

München, 1867.
Verlag der J. J. Lentner'schen Buchhandlung.
(E. Stahl.)

Inhalt.

Vorrede.

Die vorliegenden Abhandlungen bilden eigentlich nur Excurse auf umfassende Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte und nennen sich darum „Studien.“

Die erste Abhandlung schildert überhaupt in allgemeinen Zügen den Entwicklungsgang jener großen Bewegung des religiösen Bewußtseins im vorigen Jahrhundert, die in Folge der Einwirkungen der philosophischen Zeitsysteme entstand; dann aber verweilt sie auch in eingehenderer Weise bei einigen der vorzüglichsten Träger derselben, so unter Andern namentlich bei Lessing, Kant und Herder. In Bezug auf den Werth von Lessings theologischen Thaten konnte ich mich dem fast stereotyp gewordenen Urtheil nicht anschließen, dieselben wägen mir geringer, als Anderen. Dagegen tritt mir Kant für die Apologetik des Christenthums viel bedeutender hervor-

als denjenigen, welche über seiner Polemik gegen das Kirchenthum seine positiven Leistungen für die ethische Auffassung des Christenthums übersehen. Herder endlich ist in unserer Literatur über Gebühr vernachlässigt worden, so daß uns dessen Stellung in dem großen theologisch-philosophischen Kampfe fast ganz aus den Augen gerückt ist. In der Gedankenarbeit der Geschichte kommt es nicht bloß auf letzte und abschließende Errungenschaften an, sondern auch darauf, daß höhere und neue Standpunkte der Weltbetrachtung gewonnen werden. In dieser letzteren Beziehung ist das achtzehnte Jahrhundert groß, nicht etwa in den Einsichten, mit denen es für sich abschloß. Und so betrachtet, nimmt auch Herder eine hohe Stellung im Entwicklungsgange der wissenschaftlichen Cultur ein. Ich habe mich daher bemüht, ihm, soweit es mir von der ganzen Oekonomie der Abhandlung gestattet sein konnte, eine nähere Betrachtung zu widmen.

Die Abhandlung „zur Christologie" steht in einigem Zusammenhange mit der ersten, indem sie theils an Gesichtspunkte anknüpft, welche vom vorigen Jahrhundert für die Christologie eröffnet wurden. Ich mache mich darauf gefaßt, mit dieser Abhandlung nach zwei Seiten hin manchen Widerspruch zu stoßen. Meine philosophischen Freunde

werden finden, daß ich der Kirchenlehre zu viel Concessionen mache; die Vertreter der Kirchenlehre aber werden sich nicht genug gethan erkennen. Den Ersteren bemerke ich, daß, wenn wir mit dem Begriffe der göttlichen Persönlichkeit Ernst machen wollen, wir auch ein persönliches oder freies Handeln Gottes auf Natur und Geschichte zu begreifen suchen müssen; im andern Falle unterscheidet sich unser Theismus in Nichts vom Pantheismus; denn nicht bloß um Bewußtsein oder Bewußtlosigkeit, sondern auch um eine über den nothwendigen Weltproceß hinausgreifende Macht und Freiheit im Wesen Gottes handelt es sich in letzter Instanz. Den Vertretern der Kirchenlehre entgegne ich, daß die bisherige scholastische Behandlung der Christologie kein abschließender Standpunkt für dieselbe sein dürfe, daß sie vielmehr den immer erneuten Angriffen der Wissenschaft sowie den Anforderungen des sittlichen Lebens gegenüber eine neue Begründung und Formulirung nöthig habe. Strauß würde mich mit Andern zu den „Halben" rechnen, indessen passirt es ihm selbst von Seite Geiger's zu den Apologeten, also selbst zu den „Halben" geworfen zu werden. Daraus geht wenigstens hervor, daß die Halbheit ein sehr flüßiger Begriff sei und, daß kaum Jemand, der

innerhalb der geschichtlichen Continuität seinen Standpunkt nimmt und nicht ab ovo ins absolute Nichts sich hineinconstruirt, diesem Vorwurfe entgehen möchte. Wesen der Entwicklung ist es hoffentlich, aus dem Ueberlieferten das höhere Neue herauszubilden, und so schneiden sich in jedem Punkte derselben Vergangenheit und Zukunft, Tradition und neue Produktion. Wer absolut radikal verfahren möchte, der stellt der Vernunft der Menschheit ein solches testimonium paupertatis aus, daß er bei einigem Besinnen auf die eigene Leistung nicht viel Vertrauen setzen kann. Also ist auch Strauß ein Halber und zwar zu seiner Ehre und — um der Möglichkeit seines eigenen Standpunktes willen ein Halber. Er könnte uns demnach nur den Vorwurf zuschleudern, daß wir hinter ihm in der Entwicklung zurückgeblieben sind — worüber sich aber noch streiten läßt. — In den jüngsten Tagen fiel mir Keims dritte Auflage des „geschichtlichen Christus" in die Hände, welche mit einer Schlußabhandlung „über die religiöse Bedeutung der evangelischen Grundthatsachen" vermehrt ist. Zu wahrer Freude gereicht es mir, in derselben Keim in so vielfacher Berührung mit meinen eigenen Ausführungen zu erkennen.

Die dritte Abhandlung erörtert einen Abschnitt aus dem großen Thema der Freiheit. Sie sucht die ethische Weltanschauung gegen die physikalische auf dem Gebiete der Statistik zu vertheidigen, was, je mehr es bis jetzt unterlassen wurde, um so dringender gefordert erscheint. Ich bekenne, daß mir das Problem von der Freiheit sowohl in theoretischer wie praktischer Hinsicht der Cardinalpunkt aller philosophischen Forschung ist, indem von seiner Beantwortung die ganze Auffassung wie Behandlung des Menschendaseins abhängt; weßhalb ich mich denn auch immer wieder auf dieses Thema zurückgeführt finde.

Es ist mir unmöglich von den gewaltigen Ereignissen, die sich, während ich dieß schreibe, vollziehen und noch vorbereiten, ganz abzusehen. Nachdem sie längst auf allen anderen Gebieten der Kultur sich verkündigt und zum Theil verwirklicht hat, scheint eine neue Zeit auch in der staatlichen Ordnung der Völker zur That werden zu wollen. Die nationalen Individualitäten wollen sich in selbstständiger politischer Gestaltung als eigenthümliche und gleichberechtigte Glieder im europäischen Menschheitsorganismus erfassen und zusammenschließen. Wie chaotisch sich auch heute noch Vieles ansieht, wie trübe namentlich die Constellationen für unser deut-

sches Vaterland sind, der tiefer Blickende, der in dem mächtigen Gange der Geschichte nicht bloß die Leidenschaft der Machthaber, sondern auch eine höhere Idee, wofür jene nur Werkzeuge sind, als das im Hintergrunde wirkende Agens erkennt, wird von dem endlichen Siege des Rechts, — des Rechts, was mit dem Menschen geboren ist und nicht bloß der Gewalt und früherem Unrecht sein vorübergehendes Dasein verdankt — unerschütterlich überzeugt sein. Trauriger als die Wehen, in denen eine neue Zeit geboren wird, sind jene Perioden der Stagnation zu durchleben, in denen der Muth und die Hoffnung des Besseren geschwunden scheinen und das Gegenwärtige wie ein unvermeidliches Verhängniß ertragen wird. Wer den Frühling will, der muß die Stürme nicht scheuen, welche die Ketten des Winters zersprengen.

Ammerland am Starnbergersee, Anfangs August 1866.

Johannes Huber.

Studien.

Die religiöse Aufklärung

im

achtzehnten Jahrhundert.

Es war eine geschichtliche Nothwendigkeit, daß, nachdem der Geist unter der Erziehung der mittelalterlichen Kirche mündig geworden war, er nun im Gefühle der erstarkten Kraft selbstständig den großen Impulsen folgte, die mit seinem Wesen gegeben sind; daß er namentlich die Welt seiner Ueberzeugung auf die eigene That seiner Freiheit gründen wollte, um in ihr sich zu finden und wahrhaft heimisch zu sein. Nach allen Seiten des Kulturlebens hin trat das neue Geschichtsprinzip des sich mit seinen eingebornen Gesetzen unendlich berechtigt erfassenden Geistes umgestaltend auf; am folgenreichsten aber wirkte es für die Wissenschaft, die es mit der Befreiung des Gedankens eigentlich abermals erschuf, und in der es, als der innern Triebkraft aller menschlichen Entwicklung, den Grund zu einem unübersehbaren Fortschritt legte. Die Philosophie sprach in Cartesius das neue Prinzip des auf sich selbst vertrauenden Geistes mit vollem Bewußt-

sein aus und zögerte auch nicht mit seiner Anwendung. War nach Cartesius der Geist selbst nur durch sein Denken für sich da, so konnte alles Andere auch nur durch sein Denken für ihn da sein. Ja im Denken erkannte der Geist nun seine Wesenheit, und so konnte er in Allem, wozu er sich verhalten sollte, auch nur als denkender sich verhalten, und mußte darum an Alles, was ihm von Außen als Wahrheit und Recht entgegengeboten wurde, sich selbst als Kriterium anlegen; nichts war ihm gewiß als er sich selbst, und gewiß konnte ihm nur werden, was er mit sich in Zusammenhang setzen, in sich selbst begründen konnte. Daraus mußte für ihn auch ein äußerliches Verhältniß zur christlichen Glaubenslehre sich ergeben, er konnte zunächst nicht mehr in ihr bleiben, sie wurde ihm zum Problem. Damit war aber nur eine Entzweiung eingeleitet, die noch lange keinem Bruch und Widerspruch mit dem Christenthum gleichkam, aus welcher sich möglicherweise ein höherer Zustand der Versöhnung herstellen konnte, wenn nämlich der Geist wirklich dazu kam, jenes auf sich zu gründen. Aber vorerst schien es nicht so; im Gegentheil nahm die Wissenschaft eine Richtung, in der sie sich als unverträglich mit der christlichen Lehre erklärte. Zwar Cartesius rüttelte noch nicht an derselben, vielmehr sprach er sich dahin aus, daß alles das, was von Gott geoffenbaret worden, als das Allergewisseste geglaubt werden müsse. Ja, wenn auch

das Licht der Vernunft, so klar und evident es immer sein möge, uns etwas Anderes wahrscheinlich machen würde, so müsse doch mehr der göttlichen Autorität, als unserer Einsicht gehuldigt werden.*)

Unter dieser Autorität verstand Cartesius die katholische Kirche, denn am Schlusse seiner „Prinzipien der Philosophie" erklärt er noch: „haec omnia Ecclesiae Catholicae auctoritati . . . submitto."**) Aber dieser Friede mit der Kirche war bloß ein persönlicher des Philosophen, der sich sogleich in seinem Schüler Spinoza, von dem es heißt, daß er Christo die Dornenkrone (corona spinosa) zum zweitenmal geflochten habe, in einen so erbitterten Kriege verwandelte, wie er vielleicht sei den Zeiten der heidnischen Philosophen Celsus und Porphyrius nicht mehr gegen das christliche Lehrgebäude unternommen worden war. In seinem „Theologisch-politischen Tractat" verwirft Spinoza die Annahme einer göttlichen Inspiration bei den Propheten, erklärt ihr Wissen für unvollkommen, ihre Imagination für groß; läugnet die Möglichkeit der Wunder und betrachtet jene Abschnitte, die in der Bibel von solchen handeln, für eingeschoben; läugnet es, daß in derselben tiefe Geheimlehren enthalten

*) Princ. philos. I. § 76.

**) ib. IV. §. 206. conf. epist. II. 53.

seien, und wird bereits zum Vorläufer der modernen Bibelkritik, indem er die Aechtheit mehrerer Bücher des alten Testamentes in Zweifel zieht. In Briefen an seinen Freund Oldenbourg denkt er zwar groß von Christus, in welchem sich die göttliche beseligende Weisheit am meisten geoffenbart habe, aber er ist mit Entschiedenheit gegen die kirchlich-gläubige Auffassung seiner Person; denn es sei geradeso unmöglich, daß Gott Mensch werde, wie es unmöglich ist, daß der Kreis die Natur des Quadrats annehme.*) In dem Naturalismus seines Systems endlich, in welchem für die göttliche Vorsehung, für die sittliche Freiheit, für die individuelle Unsterblichkeit des Menschen kein Raum ist, kam er zu dem härtesten Widerspruch mit der ethischen Weltanschauung des Christenthums. — Und doch, wer sollte es nach allen dem vermuthen, endigt sein System gerade mit jenem Begriff, den er für eine vollständige contradictio in adjecto erklärt hatte — nämlich mit dem Begriff der Gottmenschlichkeit. Denn nur unter der Voraussetzung, daß der Begriff der absoluten Substanz, wie er ihn entwickelt hatte, derselben adäquat ist, konnte Spinoza sein System als wahr behaupten.**) Ist es aber wahr, so erfaßt sich die

*) ep. 21.

**) Die falsche oder unzureichende (inadaequata) Idee ist nämlich nach Spinoza die unvollständige, die ihr Object nur theilweise begreift (ethic. II prop. 35). Demnach mußte er

absolute Substanz im Wissen des Menschen, so kommt das Unendliche im Endlichen zu sich, und so ist die Gottheit im Menschen wirklich. Aber indem so die unendliche Substanz in den Modus eingeht, geschieht es nicht, ohne mit diesem zugleich auch das ganze System in seiner Enge zu sprengen.

Spinoza's Ansichten fanden wohl Verbreitung und dabei manchen bedeutenden Anhänger — so in Deutschland den bekannten Johann Christian Edelmann (1698—1767), eine tiefangelegte und innerlich mächtig ringende Persönlichkeit, der zuerst im Pietismus Erfüllung seiner religiösen Bedürfnisse suchte; dann, als ihm hier keine Befriedigung geworden, von den Schriften der englischen Freidenker angezogen wurde, endlich zu Spinoza sich hinneigte, von dem er die Waffen zu einer Polemik gegen die Theologie seiner Zeit, namentlich gegen ihre Inspirationstheorie entlehnte, dessen Lehre von der gotterfüllten Welt er aber in seinem starken Sittlichkeitsgefühl mit der Freiheit und den Hoffnungen auf ein künftiges Leben zu vermitteln suchte, — aber zu einer weitgreifenden Einwirkung auf das Zeitalter gelangten sie gleichwohl nicht.

seine Idee von der absoluten Substanz nicht mehr als Theilvorstellung, sondern als Alles umfassende Erkenntniß, seine Subjectivität als congruent mit der Unendlichkeit der Substanz behaupten.

In der protestantisch-theologischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts erhob sich ein heftiger Widerspruch gegen sie, in welchem aber leider mehr Leidenschaft als Wissenschaft offenbar wurde. Wäre mit theologischem Verdammungs-Gepolter etwas gegen Spinoza auszurichten, so würde er ohne Zweifel schon damals gründlich widerlegt worden sein.*)

Dem Spinoza wie der sensualistischen Lehre des Locke gegenüber hatte Leibnitz sein System begründet. Gegen den ersteren verfocht er die Substantialität des Einzelnwesens, gegen den letzteren die Annahme eines apriorischen Inhalts im Geiste. Beide Behauptungen stützten sich wechselseitig; denn wäre der Geist inhaltslos, nur ein bloßer Spiegel der Außenwelt, so könnte ihm dieser gegenüber auch keine wahrhafte Eigenheit zukommen. Aber Leibnitz

*) Unter allen diesen theologischen Gegnern Spinoza's trieb es Kortholt in seiner Schrift »de tribus impostoribus magnis. Kilon 1860« am weitesten. Hier heißt es: „Vide summe impia flammisque infernalibus digna profani hominis axiomata! Neque Deum neque Diabolum Spinosa credit. O sacrosanctum Diabolum! Quot verba tot fraudes, fallaciae, portenta. Quid, obsecro, inde lucri novis Philosopho-Theologastris, quod tanto molimine pro subvertendo christianismo et atheismo stabiliendo arma capiunt? Num forsan a Diabolo, sub cujus vexillo militant, suorum respectant laborum praemia? Dicerem, nisi Diabolum existere inficiarentur. Gratis ergo mali sunt" Conf. G. Frank: Geschichte der prot. Theologie II. 98 ff.

suchte auch den Frieden zwischen der Philosophie und christlichen Theologie durch die natürliche oder Vernunfttheologie herzustellen, welche die Existenz eines persönlichen Gottes, die Weltschöpfung und die Unsterblichkeit der Seele wissenschaftlich begründen sollte.

Ihm galt, wie dieß aus der Vorrede zur Theodicee hervorgeht, die christliche Religion überhaupt nur für die als Dogma und Gesetz ausgesprochene natürliche oder Vernunftreligion. Davon hätten die erste Grundlehre, die des Monotheismus, Abraham und Moses verkündigt; die andere aber, wornach die Seelen in einem andern Leben unsterblich sein und den Lohn für ihre Thaten erhalten sollen, sei von Christus mit der ganzen Kraft eines Gesetzgebers aufgestellt worden.*) Ueber das Verhältniß der Vernunfteinsicht zu den Lehren der Offenbarung läßt sich Leibnitz dem Skeptiker Bayle gegenüber, der die Unvereinbarkeit beider mit beißender Ironie herauszustellen suchte, näher in folgender Weise vernehmen: „Zwei Wahrheiten können sich nicht widersprechen. Das Glaubensobject ist die Wahrheit, welche Gott auf außerordentliche Weise geoffenbart hat; die Vernunfterkenntniß besteht aber insbesondere in dem nothwendigen Zusammenhang jener Wahrheiten, welche der menschliche Geist durch eigene

*) Theodicée opp. ed Erdmann p. 468, sq.

Kraft ohne die Hilfe des Glaubenslichtes gewinnen kann. Der Glaube ist der Erfahrung vergleichbar, da er auf der Erfahrung derjenigen beruht, welche alle die Wunder, worauf die Offenbarung gebaut ist, gesehen haben, und demnach von einer glaubwürdigen Ueberlieferung abhängt. Unsere Vernunft ist nur ein Theil der höchsten und allgemeinen Vernunft und ein göttliches Geschenk, sie besteht in dem natürlichen Licht, was uns inmitten der Verderbniß geblieben ist. Dieser Theil ist mit dem Ganzen übereinstimmend und unterscheidet sich von der göttlichen Vernunft nur wie der Tropfen vom Meere oder wie das Endliche vom Unendlichen. Aber auch dieser Bruchtheil der höchsten Vernunft, der uns zukommt, ist noch getrübt, mit Vorurtheilen und Leidenschaften vermischt. — Man kann nun zweierlei Arten von Vernunftwahrheiten unterscheiden. Die einen sind die sogenannten ewigen, absolut nothwendigen, deren Läugnung einen Widerspruch enthält; — die Wahrheiten nämlich von logischer, metaphysischer und mathematischer Nothwendigkeit, die man nicht bestreiten kann, ohne in Absurditäten zu verfallen. Die anderen sind die positiven, weil sie Gesetze sind, welche Gott der Natur zu geben für gut fand. Wir erkennen sie a posteriori durch die Erfahrung, aber auch a priori durch die Vernunft vom Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit aus. Diese hat ihre Regeln und Gründe, aber ihre Wirklichkeit ist nicht Folge geometrischer

Nothwendigkeit, sondern des freien göttlichen Willens. So ruht die Naturordnung, die physikalische Nothwendigkeit auf der moralischen, beide aber sind von der geometrischen unterschieden. Die physikalische Nothwendigkeit besteht eben in den Naturgesetzen, welche Gott in Rücksicht auf Zweckmäßigkeit anordnete, welche jedoch durch die weitere Rücksicht auf eine noch höhere Zweckmäßigkeit aufgehoben werden können, woraus dann die Möglichkeit des Wunders erhellt. So ist also Gott wohl jenen oben erwähnten ewigen Wahrheiten unterworfen und darf daher der Glaube denselben nie widersprechen; aber er ist nicht den Naturgesetzen unterworfen und kann darum der Glaube denselben widersprechen, oder mit andern Worten: nur aus der Vernunftnothwendigkeit, nicht aus der Erfahrung könnte ein Beweis gegen die Wahrheit der Offenbarung erholt werden. — Darnach begründet nun Leibnitz einen weitern Unterschied zwischen dem, was über die Vernunft und was gegen die Vernunft ist. Gegen die Vernunft ist nur das, was gegen jene ewigen und absolut gewissen Wahrheiten verstößt, über die Vernunft aber ist das, was der uns bekannten physikalischen Nothwendigkeit oder Erfahrung widerspricht. Wäre aber ein Dogma wirklich wider die Vernunft, so bliebe es keineswegs unbegreiflich, sondern würde von dieser angegriffen bald in seiner Absurdität offenbar. Weil

jedoch das Dogma nicht wider die Vernunft ist, so gibt es keine unwiderleglichen Einwürfe gegen dasselbe; denn jeder Einwurf gegen eine Wahrheit kann immer gehörig beantwortet werden. Um diese Einwürfe zu widerlegen, ist es vollständig hinreichend zu zeigen, daß zwischen dem Dogma und der Vernunft kein Widerspruch besteht, und dieses negative Kriterium der Wahrheit, daß wir die Beweise gegen die Mysterien der Religion widerlegen können, genügt als Glaubensgrund für dieselben, da wir sie nicht a priori wissen und darum auch nicht begreifen können; denn kein erschaffener Geist begreift eine übervernünftige Wahrheit, wie z. B. die Trinität, den Schöpfungsact, die Wunder, die Menschwerdung Gottes u. s. w. — Hier reicht es hin, zu wissen, daß es so ist, ohne zu wissen, wie es ist; was eben Gott allein vorbehalten bleibt. Wird aber ein Einwurf auf Erfahrungen gegründet und will man hieraus einen allgemeinen und sichern Schluß ziehen, so kann derjenige, der für das Dogma streitet, sich mit der einfachen Berufung auf seine Möglichkeit begnügen, womit schon gezeigt ist, daß das, was man aus jenen Prämissen folgert, weder allgemein noch sicher ist.*)

---

*) ibidem: Discours de la conformité de la foi avec la raison. §. 1, 2, 5, 23, 25, 44, 56, 61—63, 79. opp. ed Erdmann p. 479 sq.

Dieser Vermittlungsversuch zwischen Vernunft und Offenbarung erinnert in manchen seiner Bestimmungen an die Scholastik, namentlich an Thomas von Aquin; aber im Fortgang der wissenschaftlichen Bewegung begnügte man sich keineswegs mit ihm. Die große Erbschaft des Leibnitz suchte bekanntlich Wolff (1679—1754) anzutreten, der aber als ein mehr verständiger als spekulativer Kopf gerade die tiefer geschöpften Anschauungen desselben sich nicht anzueignen vermochte, sich jedoch durch sein vorwiegend formalistisches Talent auch manches Verdienst um die Formulirung und Zusammenstellung der Philosophie seines Meisters, ja um die Philosophie überhaupt erwarb. Er nahm das Denken in eine streng logische Zucht, baute an der Methode und Systematik der Philosophie und lieferte hierin Kant und Hegel manche wichtige Vorarbeit. Durch seine Methodik und geschlossene Systematik, durch die leichte Verständlichkeit seiner Gedanken, durch den Gebrauch der deutschen Sprache in ihrer Darstellung kam Wolff dazu sich eine weitverbreitete Schule zu schaffen. Haben doch sogar die Hofdamen seine Werke studirt.*) Namentlich im Interesse der Apologie des Christenthums hielt man sich an Wolff; selbst in katholischen Ländern und sogar

*) Chr. Wolffs eigene Lebensbeschreibung herausgegeben von H Wuttke p. 142.

unter den Jesuiten kam sie in dieser Absicht in Aufnahme und in Rom wurde ihr Studium empfohlen.*) Gegen die englische Freidenkerei vor Allem war dieser philosophische Bundesgenosse aufgeboten worden. Wolff, der persönlich dem christlichen Glauben zugethan war, wollte nicht nur jeden Conflikt der Philosophie mit ihm vermeiden, sondern wies dieser sogar die Aufgabe zu, der Offenbarungslehre als eine Schutzwehr gegen die immer stürmischer hereinbrechende Fluth der Negation zu dienen. Seine theologia naturalis handelt von Gott nur insoweit er aus der Vernunft erkennbar sein soll, aber sie macht keinen Anspruch darauf sein Wesen vollständig zu definiren und hält sich für eine weitere Belehrung aus der Offenbarung offen, welche wohl über, aber nie gegen die Vernunft sein könne. Doch ist Wolff weit davon entfernt, die wissenschaftliche Freiheit opfern zu wollen, ja er legt hie und da den Maaßstab der Vernunfteinsicht so sehr an den Supranaturalismus, daß er doch wieder gegen denselben verstoßt. Der Pietismus, der neben ihm in Halle seinen Sitz hatte und bekanntlich in der Weise der Mystik des Mittelalters die Bezeugung der christlichen Wahrheit nicht der wissenschaftlichen Reflexion anvertrauen, sondern aus den innern Thatsachen des religiösen Lebens schöpfen

*) ib. p. 175 ff.

wollte, und dadurch es wenigstens vorübergehend erreichte dem dogmatischen Gerippe des bibelgläubigen Protestantismus wieder Frische und Innigkeit einzuhauchen, bald aber bei seiner Verschmähung der Führung durch den Gedanken sich in einer krankhaften, tändelnden und weichlichen Gefühls-Frömmelei verlor, hatte eine scharfe Witterung für die wenn auch etwas verhüllte Unverträglichkeit der Wolff'schen Denkweise mit dem positiven Christenthum und fand darum kein Gefallen an ihr. Es ergab sich für ihn auch bald die Gelegenheit zu heftigen Angriffen auf den Philosophen. Als nämlich Wolff in einer öffentlichen Rede (de Sinarum philosophia practica, gehalten am 12. Juli 1721) die Moral des Confucius und die Uebereinstimmung derselben mit seinen eigenen Ansichten rühmend hervorgehoben hatte, brach der längst im Geheimen kochende Groll in einem offenen Sturm hervor und tobte sich nicht nur in Brochüren und von der Kanzel herab aus, sondern zog auch den Hof zu Berlin ins Interesse und wußte den König Friedrich Wilhelm I. gegen den Philosophen einzunehmen. Der vorzüglichste Anklagepunkt lautete auf Fatalismus. „Weil der König zu wissen verlangte, erzählt hierüber Wolff in seiner Selbstbiographie, was denn das Fatum für ein Ding wäre, das die Theologi so gefährlich beschrieben, und den bekannten Paul Gundling, der schon instruiret war, darum fragte

(N. B., es ist dieses der Hoff-Narr, der im Fasse begraben worden ...), gab dieser zur Antwort: wenn einige große Grenadiere in Potsdam, — welche bekanntlich der König aus aller Herren Länder zusammenkaufen und, wo dieses nicht ging, zusammenstehlen ließ — durchgingen, so wollte das Fatum haben, daß sie durchgehen müßten und könnten nicht widerstehen, und der König thäte Unrecht, wenn er sie bestrafen wollte." *) Darüber erzürnte der König heftig, und es erfolgte die bekannte Kabinetsordre vom 8. November 1723, wonach Wolff wegen glaubenswidriger Lehren abgesetzt und ihm bei Strafe des Stranges bedeutet wurde, binnen 48 Stunden nach Empfang des Befehls die königlich preußischen Lande zu räumen. Wolff wartete nicht einmal so lange und fand alsbald an der Universität Marburg eine ehrenvolle Aufnahme.

Und in der That, die ganze Art dieses Mannes, welche eigentlich niemals über den Verstandeshorizont sich erheben konnte, welche eine nüchterne Klarheit mit dürftigen Resultaten auf Kosten der Tiefe liebte, war nichts weniger als dem Inhalt der christlichen Lehre verwandt; wurde sie in die Theologie eingeführt, so mußte sie hier gewaltige Verheerungen anrichten und neben der deistischen Literatur ein Haupthebel jener pedantisch-verständigen Auf-

*) ib. p. 182.

Fassung und [illegible]ung derselben werden, die wir mit dem Namen des Rationalismus bezeichnen. Baumgarten, (1706—1757) Wolffs Schüler, war es zumeist, der dessen Geist in die deutsche protestantische Theologie eintrug, und in Baumgartens berühmtem Schüler Semler, (1725—1791) schoß nun der theologische Rationalismus in üppiger Blüthe auf. Diese bis zur Philisterhaftigkeit verständig trockene Natur, ohne jede philosophische Ader und darum völlig verschlossen für Ideen, auch ohne allen Schwung der Phantasie und darum baar jedes ästhetischen Sinnes, suchte nun in ihrem engen Gesichtskreis die christliche Lehre zu umschließen und schied Alles, was sich in denselben nicht hineinbringen ließ, als eine untergeordnete Zeit- und Lokalmeinung von dem sogenannten Wesen desselben aus. Nur als eine moralische Ausbesserung, als eine mit wenigen Zusätzen über die Art des besten Gottesdienstes vermehrte Wiederholung der natürlichen Religion wollte er dasselbe betrachtet wissen. Dabei fällt er kritisch über die Aechtheit der biblischen Schriften her, streicht mehrere aus dem Kanon und bringt bereits die Kategorien des Judaismus und Paulinismus für die Geschichte des Urchristenthums in Anwendung. Bei all diesem Treiben aber hat er doch kein rechtes Herz für die Freidenkerei und, als ihm diese in den Wolfenbüttler Fragmenten mit voller Entschiedenheit begegnete, da säumt er nicht zum Erstaunen aller seiner

aufgeklärten Freunde und zur großen Entrüstung Lessings gegen dieselben in einer eigenen Schrift aufzutreten „denn es solle zwar jedem in seiner Privatreligion bei den kirchlichen und biblischen Lehren Alles, was er wolle, zu denken gestattet sein; aber die einmal hergebrachte öffentliche Lehre dürfte nicht gestört werden, weil, wenn man hier einmal anfange Veränderungen vorzunehmen, gar kein Ende derselben abgesehen werden könnte, Alles in Verwirrung gerathe und viele gute Seelen, die einmal an den bestimmten hergebrachten Worten kleben, in Verirrungen fielen." — Damit hatte der characterlose Altmeister des Rationalismus über sein eigenes Thun das Verwerfungsurtheil gesprochen. Der characterlosen Halbheit dieser Theologie gegenüber fand daher Lessing selbst die Orthodoxie noch vorzüglicher, wie wenigstens aus einer schneidigen Auslassung in einem Briefe an seinen Bruder (vom 2. Febr. 1774) erhellt: „Nicht das unreine Wasser, welches längst nicht mehr zu brauchen, will ich beibehalten wissen; ich will es nur nicht eher weggegossen wissen, als bis man weiß, woher reineres zu nehmen; ich will nur nicht, daß man es ohne Bedenken weggiesse und sollte man auch hernach das Kind in der Mistjauche baden. Und was ist sie anders, unsere neumodische Theologie gegen die Orthodoxie, als Mistjauche gegen unreines Wasser? Mit der Or=

thodoxie war man, Gott sei Dank, ziemlich zu Rande, man hatte zwischen ihr und der Philosophie eine Scheidewand gezogen, hinter welcher eine jede ihren Weg fortgehen konnte, ohne die andere zu hindern. Aber was thut man nun? Man reißt die Scheidewand nieder und macht uns unter dem Vorwande, uns zu vernünftigen Christen zu machen, zu höchst unvernünftigen Philosophen."*)

Auf den ganzen Verlauf der religiösen Aufklärung in Deutschland wirkten aber entscheidend die englischen und französischen Freidenker ein, deren wir darum zunächst gedenken müssen.

England war seit den Zeiten der Reformation in religiöser Beziehung tief aufgewühlt worden. Während hier noch die alte Kirche um ihre Existenz rang, hatte sich schon innerhalb des Protestantismus selbst der Gegensatz einer von oben gemachten Reformation und einer von unten, vom Volk ausgehenden, aufgethan; und als nun endlich der Katholizismus überwältigt war, da standen die Hochkirche, welche die höchste Gewalt in geistlichen wie in weltlichen Dingen in die Hand des Fürsten legte und erst unter seiner Omnipotenz eine Hierarchie organisirte, und der Presbyterianismus, der mit der Forderung einer demokratischen Kirchenverfassung

*) Lessings sämmtl. Schriften. Berlin 1840. XII. 409.

auch die Vertretung der politischen Freiheiten übernahm, in fanatischer Unduldsamkeit einander gegenüber. Den Druck, den sie, abwechselnd zur Herrschaft gelangend, auf einander ausübten, trug nur dazu bei, die Gemüther in ihren Ueberzeugungen zu verhärten und die innere Freiheit des Gewissens zu kräftigen. Aus dem Schooße des Protestantismus erhoben sich nacheinander Secten, welche immer nachdrücklicher das Recht der Selbstbestimmung in Sachen der Religion betonten; bis zuletzt die Quäker an die Stelle des geschriebenen und äußerlich überlieferten Gotteswortes das ungeschriebene, in jedem Einzelnen innerlich sich verkündende Evangelium als höchste Richtschnur setzten und damit der Organismus der kirchlichen Gemeinschaft einer vollständigen Auflösung entgegenführten. Als nun auch unter Wilhelm III (von Oranien) von der unter den letzten Stuarts wieder zur Herrschaft gelangten Hochkirche die Gewähr religiöser Duldung nicht errungen werden konnte, da brach, nachdem 1694 die Censur aufgehoben worden war, in der Presse eine gewaltige Opposition gegen das Christenthum, wie es sich in den verschiedenen Kirchen historisch festgestellt hatte, hervor, wurzelnd in den freien Ideen, die unter den religiösen Kämpfen gereift waren, und angetrieben von einer heftigen Erbitterung gegen die geistige Bevormundung von Seite einer üppigen und gedankenfaulen Hierarchie.

Diese Opposition ist bekannt unter dem Namen der Freidenker (free-thinkers) oder der Deisten und sie ist im Allgemeinen dadurch characterisirt, daß sie die religiösen Wahrheiten unabhängig von der Offenbarung mit Hilfe des freien Gedankens allein festzustellen versuchte; dabei Alles, was mit dem Maaße der Vernunfteinsicht nicht zu messen war oder gegen die bekannte Naturordnung verstieß, z. B. allen Wunderglauben, als falsch verwerfend. Es wurde auf solche Weise die sogenannte natürliche Religion ausgebildet, deren Hauptsätze in der Annahme eines persönlichen Gottes, der Freiheit und Unsterblichkeit der Seele bestanden, und welche die Gottesverehrung insbesondere in den moralischen Lebenswandel setzte.

Der Begründer der realistischen Philosophie, Baco von Verulam (1561—1626) hatte zwar aus der zweckmäßig geordneten Welt auf eine höchste Intelligenz geschlossen und die Annahme des Atheismus für unmöglicher erklärt, als die der abenteuerlichsten Fabeln des Korans, des Talmuds und der Legende;*) aber zur geoffenbarten Theologie stellte er die Wissenschaft in ein ganz antithetisches Verhältniß, denn „um aus der Philosophie in die Religion, aus dem Reiche der Natur in das der Offen-

*) Sermones fideles, XVI. De atheismo. p. 1165. op. omn. Francf. 1665. Bei Kuno Fischer: Baco von Verulam p. 269.

barung zu gelangen, müssen wir aus dem Boote der Wissenschaft in das Schiff der Kirche steigen und hier die göttlichen Offenbarungen so positiv nehmen, wie sie gegeben werden. Ja, je vernunftwidriger das göttliche Mysterium ist, um so mehr muß es zur Ehre Gottes geglaubt werden."*) — Ob diese Aeußerung ohne Rückhalt gemeint war, kann man dahin gestellt sein lassen; aber nach seiner ganzen utilitaristischen Denkweise scheint es gewiß zu sein, daß Bacon damit nur die Wissenschaft von einem Gebiete fern halten wollte, das nach seiner Ansicht für sie höchst unfruchtbar sein mußte. Indessen soviel lag in Bacons Erklärung über das Verhältniß der Wissenschaft zum christlichen Glauben, daß sie sich ausschließen, und so konnten sich allerdings die späteren Freidenker auf ihn als einen Vorläufer berufen, wenn sie eben diese Unverträglichkeit vollends darlegten. Aber in einer weit engeren Beziehung steht zu denselben Lord Herbert Cherbury (1581—1648), welcher die Religion vorzugsweise nach ihrer Bedeutung für das sittliche Leben auffaßte und dafür hielt, daß in allen Religionen der gleiche Kern der Wahrheit sich finde, nämlich die Lehre von dem Dasein eines höchsten Wesens, das man durch Tugend und Frömmigkeit zu verehren und von dem man entweder in diesem

*) De angment. scient. lib. IX ibid.

oder in einem künftigen Leben Vergeltung zu erwarten habe. Der Unterschied der Religionen sei nur ein äußerlicher, von Menschen gemachter; während das Wesen der Religion von Anfang an sowohl durch die Vernunft wie durch die äußere Natur offenbar war. Demnach konnte Herbert die Nothwendigkeit einer besonderen Offenbarung Gottes in der Geschichte nicht mehr zugestehen, ja er stellte Kriterien für die Prüfung einer solchen auf, wonach der Beweis ihrer Thatsächlichkeit schwer zu führen war.*)

Wenn auch Thomas Hobbes (1588—1679) in seinen Aeußerungen über die Religion sich so ziemlich von der Kanon der Hochkirche hielt,**) so stimmte doch der krasse Empirismus und Materialismus, der sein ganzes Denken beherrschte, wenig zu denselben und läßt uns fast an ihrer Aufrichtigkeit zweifeln. Charles Blount (1654—1693) erhob in seinen Schriften die natürliche Religion auf Unkosten der positiven; wies, um Christi übernatürlichen Character in Zweifel zu ziehen, in Apollonius von Thana auf einen ebenbürtigen, heidnischen Propheten und Wunderthäter hin; erklärte den Ursprung der historischen Religionsformen des Heidenthums aus Aberglauben und Priestertrug, schlägt dabei aber

*) conf. Lechler: Geschichte des englischen Deismus. p. 36 ff.

**) ib. p. 82 ff.

zugleich versteckter Weise auf das Christenthum; erklärte, daß in diesem nicht Alles wahr, im Heidenthume nicht Alles falsch sei und spricht es überhaupt aus, daß er sich nur auf den gesunden Menschen-Verstand, nicht aber auf Wunder verlassen wolle, um die Wahrheit zu finden. In inhaltlicher Beziehung wiederholt Blount nur Herbert; aber die Art seines Auftretens ist nicht gleich offen, wie bei diesem; er verhüllt seinen Zweifel hinter den Betheuerungen seiner Gläubigkeit.*)

Dafür war Isaak Newton (1642—1727) lebenslang ohne Rückhalt dem Christenthum ergeben, bekanntlich so sehr, daß er zuletzt sich sogar mit der Abfassung theologischer Abhandlungen beschäftigte, ein Umstand, der einige seiner gelehrten Freunde auf den Gedanken brachte, er müßte wohl verrückt worden sein; sowenig hielten sie es für möglich, daß ein so penetranter Geist, wie der seinige, im ungetrübten Zustande dergleichen Dingen nachhängen könne. — Aber in Newton's Lehre von der Mechanik des Weltbaues war eine neue Grundlage für eine Auffassung gegeben, die denselben aus den Kräften der Materie allein ableitete und das Hereinwirken jeder transcendenten Macht ausschloß. War es doch vom Standpunkte der mechanischen Weltansicht aus, daß später der Astronom Lalande, der sich über seine Fortschritte

*) ib. 114 ff.

im Atheismus mehr freute als über die, welche er in seiner Wissenschaft gemacht hatte, ausrief: „Das Schauspiel des Himmels erscheint der ganzen Welt als ein Beweis für das Dasein Gottes. Ich glaubte es auch neunzehn Jahre lang; heute sehe ich dort nur Materie und Bewegung.“ Und wie als wenn er es vorausgesehen hätte, daß seine Entdeckungen zu solchen Consequenzen benützt werden könnten, und um ihnen zuvorzukommen, scheint Newton jenen merkwürdigen Anhang „scholium generale“ zu seinen epochemachenden „Philosophiae naturalis principia mathematica“ abgefaßt zu haben, in welchem er ausführt, daß die regelmäßigen Bewegungen der Planeten um die Sonne, der Monde um die Planeten, der Kometen im Weltraum nicht aus mechanischen Ursachen allein ihren Ursprung genommen haben, sondern, daß dieses schöne Band, welches Sonne, Planeten und Kometen verbindet, nur durch die Weisheit und den Willen eines intelligenten und mächtigen Wesens entstehen konnte, und daß, falls nun auch die Fixsterne Centra ähnlicher Systeme sind, sie nicht minder unter derselben Herrschaft des Einen stehen, der nicht wie eine Weltseele (innerweltlich), sondern als Herr des Weltalls (außerweltlich) Alles regiere. — Ja, Newton erklärt sich hier auch gegen den Deismus, der die Welt als eine auswärtige Provinz Gottes denkt, indem er sagt: „Gottes Dauer ist immer, sein Dasein ist überall;

und so, indem er immer und überall ist, stellt er selbst Dauer und Raum dar. Gott ist nicht bloß durch sein Wirken, sondern durch sein Wesen allgegenwärtig; denn Wirken kann ohne Wesen nicht bestehen; Alles ist und bewegt sich daher in Ihm." Und endlich scheint er die göttliche Weltregierung nicht als einen vom Anfang an festgestellten göttlichen Weltplan, sondern als eine beständig sich bethätigende aufzufassen; wenn er äußert, daß aus blinder metaphysischer Nothwendigkeit, welche immer und überall dieselbe ist, kein Wechsel der Dinge hervorgehe; die den Zeiten und Orten entsprechende Verschiedenheit der Dinge erkläre sich nur aus den Ideen und dem Willen eines nothwendig existirenden Wesens.

Indessen Newton's Anstrengungen für die Rettung einer Weltanschauung, welche Gott inner- und außerweltlich zugleich begreift, fanden den Beifall der Zeitgenossen nicht, die sich gerade in die Extreme theilten, welche er noch zu vermitteln gesucht. Die Einen nämlich dachten Gott als schlechthin jenseitig, der die geschaffene Welt ihren eigenen Gesetzen überlasse; die Andern, und sie waren darin gewiß viel consequenter, schlossen überhaupt die Annahme eines übernatürlichen höchsten Wesens aus, denn wozu auch dieselbe, wenn die Welt sich selbst genug ist? — Kant hat später in seiner „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" den Weltbau aus den der Materie

innewohnenden Kräften deduzirt, wobei er sich auf Newton's Vorarbeit stützte, und ebenso ist La Place zu Werk gegangen. *) Kant war freilich weit davon entfernt, mit seiner Deduction dem Materialismus Vorschub leisten zu wollen; im Gegentheil meinte er, daß wenn die Materie an gewisse Gesetze gebunden sei, welchen sie frei überlassen nothwendig schöne Bildungen hervorbringen müsse, sie nur durch eine über sie herrschende erste Ursache dazu gebracht sein könne und, daß ein Gott eben deßwegen sein müsse, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren könne. **) — Aber einer solche Auskunft gegenüber ist wohl die Frage am Platz, was denn die Materie noch sein solle, wenn wir ihre Gesetze von ihr abstrahiren und dieselbe in sie erst von Außen her eingetragen denken? —

Der eigentliche Gründer des Deismus oder der religiösen Freidenkerei, wie überhaupt auch derjenige, der den Baconischen Realismus sich zum vollem Bewußtsein brachte, indem er seine Erkenntnißlehre, den Sensualismus, formulirte, war John Locke (1632—1704). Die Principien dieser Erkenntniß-Lehre ergaben für ihn auch die Kriterien einer Offen-

*) Exposition du systeme du monde Paris 1824. II. t. note VII. p. 430.

**) Kants sämmtl. Werke. Ausgabe von Schubert und Rosenkranz VI. p. 51.

barung und so stehen seine religiösen Ansichten in einem engen Zusammenhang mit jener. Nach Locke ist der Geist von Natur aus einer leeren Tafel vergleichbar, worauf erst die Erfahrung, die äußere durch die Sinnlichkeit, die innere durch unmittelbare Wahrnehmung einen Inhalt schreiben. Dieses auf solchem Wege gewonnene elementare Material des Wissens besteht aus einfachen Ideen, welche der Verstand nun miteinander vergleicht, combinirt und dabei neue Ideen gestaltet. Wir verstehen aber nur das, was wir intuitiv in einfachen Ideen selbst wahrgenommen haben; daher ist dort, wo die Grundlage der Erfahrung fehlt, für uns kein Erkennen möglich. Demnach kann auch all unser Wissen von Gott und göttlichen Dingen, sowie unsere sittlichen Begriffe nur aus äußerer oder innerer Erfahrung ihren Ursprung nehmen und erst auf dieser Grundlage vermag der Verstand weiter zu arbeiten. Die natürliche Religion wie auch die Offenbarung stammen von daher; zu wem Gottes geschriebenes Wort nicht kam, der kann von den Ideen aus, die ihm die Betrachtung der Natur ergibt, über Gottes Existenz und Eigenschaften, soweit es zum Zwecke seiner Glückseligkeit nothwendig ist, sich aufklären. Wenn aber eine Offenbarung durch einen von Gott erleuchteten Menschen stattfinden soll, so kann derselbe Anderen darin doch keine neuen, einfachen Ideen mittheilen, welche diese nicht selbst durch ihre Er-

fahrung erhalten haben; denn solche völlig neuen Ideen, sowie das, was auf sie gegründet wird, wären und blieben ihnen unverständlich. Also kann uns die Offenbarung nicht einen völlig neuen Erkenntniß-Inhalt geben, sondern nur Wahrheiten mittheilen, die sich auf unsere eigene Erfahrung und Reflexion gründen, die wir demnach selbst zu finden im Stande gewesen wären. Ja die Offenbarung gibt uns eigentlich nur Gewißheit in dem, was uns bloß wahrscheinlich ist. Darum wird die Vernunft durch dieselbe nicht beeinträchtigt oder gestört, sondern nur verbessert. Immer hat die Vernunft darüber zu entscheiden, ob das, was ihr als Offenbarung ausgegeben wird, wirklich eine solche und was der Sinn der Worte sei, in denen sie mitgetheilt wird. — Mit dieser Bestimmung hebt aber Locke zuletzt alle Offenbarung auf, indem er jeden eigenen Inhalt derselben unmöglich macht; denn da die Vernunft den Sinn der Worte nur nach ihrer eigenen natürlichen Erkenntniß feststellen kann, so wird sie immer der Offenbarung eine natürliche, ihr entsprechende Auslegung geben. Das Medium also, womit die Offenbarung erfaßt wird, würde diese immer, möchte sie auch noch so voll übervernünftiger Wahrheiten sein, doch sich anpassen, also zu ihrem Niveau herabziehen und in natürliche Einsichten, die durch Erfahrung und Reflexion zu erhalten sind, verwandeln. Dieß heißt mit andern Worten: eine Offenbarung, die uns etwas mittheilt

was über unseren natürlichen Gesichtskreis ist, ist gar nicht möglich, weil wir mit unsern natürlichen Augen selbst das Uebernatürliche nur natürlich sehen würden, sogenannte übervernünftige Wahrheiten sind für uns nirgends da. Daher sagt denn auch Locke: Vernunft ist natürliche Offenbarung, wodurch Gott dem Menschen die Wahrheiten zukommen läßt, die in dem Bereich seiner natürlichen Erkenntnißkräfte liegen; Offenbarung ist natürliche Vernunft, erweitert durch eine neue Reihe von Entdeckungen, die von Gott unmittelbar mitgetheilt und die in ihrer Wahrheit durch das Zeugniß und die Beweise bestätigt werden, welche die Vernunft dafür gibt, daß sie von Gott kommen.

Die nähere Anwendung dieser Gedanken auf das Christenthum machte Locke in seiner Schrift „Ueber die Vernünftigkeit des Christenthums, wie es in der Schrift überliefert ist." Darnach ist der einzige Fundamentalartikel des Christenthums der, daß Jesus der Messias sei. Diese Wahrheit anzuerkennen werde von Jedem gefordert; während alle übrigen sonst noch in der Schrift enthaltenen Wahrheiten einem Menschen, unbeschadet des Heils seiner Seele, unbekannt bleiben können. Durch diesen Glauben wird der Mensch vor Gott wieder gerecht und erhält die Möglichkeit in den Zustand der Glückseligkeit und Unsterblich-

keit einzugehen, die wir Alle durch Adams Sünde verloren haben. Dem Erlöser verdankt die Welt die kräftige Mittheilung der Erkenntniß des einen unsichtbaren wahren Gottes und die klare Erkenntniß der Pflicht, die Reform eines veräußerlichten Kultus zur Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, die bestimmte Aussicht auf Unsterblichkeit und Vergeltung, endlich die Verheißung der Hilfe des göttlichen Geistes zur Tugend und Uebung der wahren Religion.

Dieser Kern des Christenthums geht zwar dem Inhalte nach nicht über das hinaus, was die sich selbst überlassene Vernunft entdecken könnte, ist also selbst vernünftig — aber in der Form seiner Einführung beruht er auf Offenbarung. Der Vorzug, den diese vor der natürlichen Einsicht hat, besteht nur darin, daß sie Wahrheiten mittheilt, auf deren vollständige Erkenntniß jene für sich selbst nur mit Mühe, ja vielleicht gar nicht gekommen sein würde, und darin, daß sie das, was sonst nur auf dem Wege des wissenschaftlichen Denkens gewonnen würde, in populärer Form mittheilt. Die heilige Schrift ist darum in ihrem einfachen Wortsinn zu verstehen ohne alle gelehrte Spitzfindigkeit.

In seinen „Briefen über die Toleranz" endlich trennte Locke Staat und Kirche und kämpfte mit siegender Beweiskraft für die Duldung aller Re-

ligionsparteien, die das Dasein Gottes und die Gesetze der Moral anerkennen.*)

Was Locke begonnen, führte John Toland (1680—1722) fort und zugleich weit über die Grenzen hinaus, innerhalb welcher Jener sich noch bewegt hatte, so daß der Meister sich genöthigt fand, die Gemeinsamkeit seiner Ideen mit denen seines Schülers abzulehnen. Toland übernahm es zu erweisen, daß im Evangelium wirklich nichts gegen, aber auch nichts über die Vernunft enthalten sei, daß folglich keine christliche Lehre im eigentlichen Sinne ein Geheimniß genannt werden könne. Was man so nennt, sei nur durch eine Accomodation an das Judenthum und Heidenthum, deren levitische Gebräuche, Feste und Mysterien man aufgenommen habe, sowie durch philosophische Speculationen, welche die einfachsten Thatsachen des Urchristenthums verkehrt aufgefaßt hätten, in die christliche Lehre gekommen. Dadurch aber, daß derselben nur ein einfacher und vernünftiger Inhalt zuerkannt wird, soll der Werth der Offenbarung nicht angetastet werden, da sie uns mit Wahrheiten bekannt gemacht, zu denen die Vernunft aus eigener Kraft sich gar nicht hätte erschwingen können. Ja, auf diesem seinen anfänglichen Standpunkt hegt Toland gar kein

*) Lechler im a. W. p. 159—179. Dazu Erdmann: Geschichte der neueren Philosophie II. 2 Abth. p. 21—67.

Bedenken, das unmittelbare Eingreifen einer höhern Macht in die Gesetzmäßigkeit des Naturlaufes zuzugeben, wenn nur ein vernünftiger Zweck dabei erkannt und mit der Anwendung der Wunder sparsam verfahren wird.

Aber eine heftige und zum Theil gewiß unmotivirte Verfolgung von Seite der Orthodoxie der Hochkirche trieb Toland zu immer kühneren Behauptungen. Ihm erschien nun die Geistlichkeit als ein Stand, der die Erhaltung und Beförderung des Aberglaubens sich zur Aufgabe machte und der sich mit den Fürsten zur Unterdrückung der Völker verbinde, und er betonte immer schärfer, daß die Wundergeschichten der heiligen Schrift nur eine von Priestern erfundene Hülle um den ächten Kern seien; ja in seinem 1720 herausgegeben Werke „Pantheisticon" (von welchem Titel der Name Pantheismus stammt,) sprach er sich endlich dahin aus, daß Gott als die Kraft, der Geist oder die Seele der Welt, die in einem ewigen Kreislauf des Werdens Alles schaffe, lenke und zum Besten führe, gedacht werden müsse; daß der Gedanke nur eine eigenthümliche Function des Gehirns, die innere Bewegung des Organismus und darum selbst materiel sei.*)

Mit dieser Weltanschauung war Toland vom Deismus zum Materialismus übergegangen, so daß

*) ib. 180 ff.



jener in seiner Fortbildung nicht an diese, nur an Tolands frühere Ansichten anzuknüpfen vermochte. Dieß geschah zunächst durch Collins (1676—1729) und dem Grafen Shaftsbury (1671—1713), welche beide Anhänger der Philosophie Locke's waren. Collins verfocht vor Allem mit großer Gewandtheit das Recht und den Nutzen der Denkfreiheit und fand sich darin von Shaftsbury eifrigst unterstützt, der eine philosophische Grundlage für die Theologie forderte und den unbedingten Glauben in religiösen Dingen verwarf. „Wer einmal die Gewohnheit des Denkens aufrichtig lieb gewonnen hat, der wird sich keinen Augenblick zurückhalten oder Stillstand gebieten lassen oder sich ergeben, wenn er bei einer gewissen Grenzmarke mit der Aufschrift: ne plus ultra" angekommen ist, wie sie da und dort (aus welchem Grund läßt sich leicht errathen) aufgerichtet steht. Unser eigenes Denken ist es, was unser Denken einschränken muß, und ob der einschränkende Gedanke richtig sei, wie können wir das jemals beurtheilen, ohne ihn zu prüfen? Wollten wir auf fremden Befehl hin oder aus Furcht im Denken Halt machen, wäre dann wohl ein großer Unterschied zwischen unserem Fall und dem, wenn gehorsame Lastthiere präcis bei der Schenke halten oder an jedem beliebigen Punkt, wo es der Fuhrmann oder der Zügellenker passend findet, ihnen das Zeichen zum Halten zu geben? Ich komme dabei nur zu dem Schluß, daß von allen

den Geschöpfen, von denen man gemeiniglich sagt, sie hätten Verstand, die abgeschmacktesten, elendesten und verkehrtesten diejenigen sind, welche wir recht eigentlich Halbdenker nennen." Die Offenbarung muß sich durch ihren Gehalt rechtfertigen und darf keine Kritik scheuen; selbst die Probe der Komik, das beste Kriterium der Wahrheit, kann sie aushalten. — Selbstverständlich ist für Shaftsbury alles in der christlichen Lehre, was sich nicht der Vernunft rechtfertigt, nicht über- sondern widervernünftig, und er hält dafür, daß dergleichen Bestandtheile in ihr auf den absichtlichen Betrug einer Hierarchie zurückzuführen seien. — Er lehrt dann die Autonomie des Sittlichen, das sich mit der Kraft des Instincts in uns verkündige und nicht erst von der Satzung der Gesellschaft oder von den Forderungen der Religion abhänge; er behauptet, daß mit der Tugend die Glückseligkeit unmittelbar verbunden sei und macht dem Christenthume eine weltflüchtige, das Diesseits über jenseitigen Belohnungen schlecht besorgende Denkweise zum Vorwurf.

Der bisherige Entwicklungsgang des Deismus hatte sich vorzugsweise damit beschäftigt, den Primat der Vernunft über die Offenbarung aufzurichten; die weitere Folge konnte nur sein, den Maaßstab der ersteren immer schärfer und rücksichtsloser an den Inhalt der letzteren anzulegen und in rascher Arbeit mit ihm aufzuräumen. Collins bestreitet den sogenannten Weis-

sagungsbeweis, der aus dem alten Testament für die messianische Würde Christi geführt wird, und meint damit, daß er jenen Beweis für die einzige Stütze dieses Glaubens hält, auch diesen selbst als irrig erwiesen zu haben.*) Woolston (1669—1731) läugnet den buchstäblichen Sinn der Wundererzählungen in den biblischen Schriften und will darin nur allegorische Einkleidungen, prophetische Hindeutungen und Parabeln dessen erkennen, was einst auf geheimnißvolle Weise von Jesu gethan wird; wornach also nicht diese Wundergeschichte als wahre einen tieferen idealen Sinn hat, sondern, weil sie unmöglich wahr sein kann, in ihr erst ein idealer Sinn gesucht werden muß.**) — Noch weiter ging Annet († 1768), der sich keine Mühe mehr gibt, mit den Wunderberichten eine allegorisch-mystische Auslegung vorzunehmen, sondern sie geradezu für Fabeln erklärt; indem er mit Spinoza annimmt, daß die Gesetze der Natur die Gesetze Gottes und darum unveränderlich seien.***) Tindal († 1733) dann tritt mit einem der Hauptwerke des Deismus hervor „Das Christenthum so alt als die Schöpfung."†) Hier wird behauptet, daß die natürliche Religion schlechthin

*) ib. 217—288.

**) ib. 289 ff.

***) ib. 312 ff.

†) Christianity as old as the Creation or the Gospel of Republication of the religion of nature. London 1730.

vollkommen ist und jede Religion, also, auch die christliche, nur insoferne Religion ist, als sie mit der natürlichen übereinstimmt. Die natürliche Religion besteht aber ihrem Gehalte nach in der Erfüllung der Pflichten gegen Gott und die Menschen und fällt deßhalb mit der Sittlichkeit zusammen, nur daß sie diese als göttliches Gebot faßt und darum im Gehorsam gegen Gott ausübt. Diese natürliche Religion ist durchaus vollkommen und unveränderlich, wie Gott und die Natur es sind. Alles, was Anspruch macht, Religion zu sein und von der natürlichen abweicht, ist Aberglauben. Daher die sogenannte positive oder geoffenbarte Religion, so weit sie wahr ist, mit der natürlichen zusammenfällt, und das wahre Christenthum nicht eine Religion von gestern her ist, sondern das enthält, was Gott von Anfang an Allen geboten hat und heute noch gebietet. Christus ist nur gekommen, um die verdunkelte natürliche Religion wieder bekannt zu machen und von dem Aberglauben zu reinigen, mit dem sie befleckt worden. Wenn aber dem so ist, daß Christenthum und natürliche Religion, welche das den Dingen entsprechende und darum vernünftige Handeln ist, eins sind, so muß das Christenthum vernünftig sein und die Vernunft eine entscheidende Stimme über christliche Glaubenssätze haben. Der prüfenden Vernunft ist es demnach auch frei gegeben, die Schrift wahr oder falsch zu finden, Aberglauben oder

Religion in ihr zu erkennen, und Tindal ermangelt nicht, den ersteren reichlich darin zu entdecken. Gegen die positiven Dogmen des Christenthums tritt er zwar nur versteckt auf; aber offen gegen die Klerisey, weil sie den Aberglauben theils durch Geheimlehren, theils durch pompöse Ceremonien befördere. *)

Neben Tindal steht ergänzend Thomas Chubb (1679—1747), welcher gleichfalls behauptete, daß das Evangelium seinem Wesen nach nicht Lehre, sondern Leben, nicht ein theoretisches Fürwahrhalten, sondern werkthätige Sittlichkeit sei. Christus kam in die Welt, um die Seelen der Menschen durch sittliche Lehren, welche durch den Aberglauben des Judenthums und Heidenthums verwischt worden waren, zu retten. Diese Lehren bilden sein Evangelium und nicht jene jüdischen Fabeln und poetischen Fictionen, die uns von Christi Person und Leben noch mitgetheilt werden. Christus war ein Mensch, geboren, erzogen und gestorben, wie jeder Ander, und wenn es heißt, er sei der Sohn Gottes gewesen, so bedeutet dies nur, daß er Einer war, zu dem das Wort Gottes kam, und dies gilt von Allen, bei welchen dasselbe der Fall ist. Die Trinitätslehre, die mit der Lehre von der Gottheit Christi zusammenhängt, ist nur eine Verfälsch-

*) Lechler im angef. W. 324. ff.

ung des Christenthums in dem großen Artikel von der Einheit Gottes. Christus predigte sein eigenes Leben und lebte seine eigene auf die Vernunft der Dinge gegründete Lehre und so war sein Dasein ein schönes Bild der Menschennatur in ihrer ursprünglichen Einfalt. Wie sein Leben, so war auch sein Tod, worin er das Beispiel der größten Menschenliebe gab, von erhebender Kraft und Weihe. Um seinem Evangelium einen dauernden Einfluß auf die Gemüther zu sichern, stiftete er einen großen Liebesbund, worin alle gleich sein und gegenseitig an ihrer sittlichen Verbesserung arbeiten sollten. Aber Christi Lehre kam in Menschenhände und wurde vielfach entstellt; denn es hat von jeher Menschen gegeben, welche die Schwachheit und Leichtgläubigkeit anderer für ihren Vortheil ausbeuteten. Die Offenbarung konnte wie ein Kartenspiel gemischt und abgehoben, zusammengesetzt und getheilt, kurz so behandelt werden, daß sie verschiedenen Interessen diente. Die allertiefste Wunde aber hat die Vermischung der bürgerlichen Gesellschaft mit der religiösen des Christenthums diesem versetzt; denn nun wurde es zu einem Mittel weltlicher Politik mißbraucht. — Es ist ein Unterschied zwischen Christi Lehre, die identisch ist mit der natürlichen Religion, und der seiner Jünger. Was diese in ihren Schriften Eigenthümliches und Unterscheidendes Christi beilegen, ist nur ihre Privatmeinung und die darauf

gegründete Glaubenslehre ist darum entschieden zu verwerfen. *)

Auch Thomas Morgan († 1743) erkennt im Christenthum nur die wiederhergestellte natürliche Religion, die ihrem Inhalte nach nur Sittenlehre ist. Wie aber schon das Judenthum die Urreligion verfälschte, so ist das heutige orthodoxe Christenthum nur ein verdorbenes Judenthum, mit Geheimlehren, die aus buchstäblich genommenen und daher mißverstandenen Allegorien Christi entstanden. Morgan kehrt in seiner Auffassung des Judenthums auf den gnostischen Standpunkt zurück, indem er das alte Testament für das Werk eines niedrigen Dämons erklärt. Den ganzen wunderbaren Charakter der israelitischen Geschichte stellt er in Abrede und ihre vorzüglichsten Träger beurtheilt er, ähnlich wie später Reimarus, vom Standpunkte der Moral aus äußerst ungünstig.**)

Bolingbrocke (1672—1751), eine Persönlichkeit, der jede religiöse und sittliche Ueberzeugung abhanden gekommen war, verhält sich zum Christenthum vorzugsweise ironisch und sieht in jeder Religion nur Betrügerei und ein Mittel für Staats- und Polizeizwecke. Der Ernst der übrigen Freidenker mangelt ihm gänzlich, ja er ist auf sie selbst nicht

*) ib. p. 343 ff.
**) ib p. 370 ff.

gut zu sprechen, und hält sie für eine Pest der Gesellschaft, weil ihre Bemühungen dazu dienten, die Bande derselben aufzulösen und zum wenigsten ein Gebiß aus den Mäulern jener wilden Thiermenschen herauszunehmen, für die es besser wäre, wenn man ihnen ein halbes Dutzend mehr anlegen würde. Bolingbrocke betrachtet demnach den Unglauben nur als ein Privilegium der Vornehmen. Die ursprüngliche und allgemeine Religion, meint er, sei der Monotheismus gewesen, da er sich aus der Betrachtung der Natur von selbst ergebe; aber durch die Verbindung mit eitler philosophischer Speculation, durch priesterlichen Betrug und die Zwecke der Gesetzgeber seien die abergläubischen Offenbarungs- und Staatsreligionen entstanden. „Die Theologie, sagt er, ist das Verderben der Religion; in der Religion liegen wie in der Büchse der Pandora viele gute Dinge oben auf, aber viele Uebel liegen unten und verbreiten Plagen und Verwüstung in der Welt. Das Reich der Theologie ist das Reich der Finsterniß und, um das wahre Licht des Evangeliums zu genießen, müssen wir vor ihm fliehen." Er ist demnach gegen jede rationelle Begründung der Offenbarung, gegen jeden Bund von Glauben und Denken. „Lasset uns das, was in der Bibel steht, glauben, weil es da steht, nicht wie Tertullian sagt, weil es unmöglich oder absurd ist, sondern obgleich es unbeweisbar und ungereimt ist. Die Geschichte der

Bibel muß auf dem Boden ihrer eigenen Autorität stehen, unabhängig von jeder andern. Ist der göttliche Ursprung der Schrift durch äußeren Beweis hinlänglich begründet, so ist es ungehörig und profan, das göttliche Zeugniß dadurch noch bestätigen zu wollen, daß man zeigt, man habe vernünftigen Grund es zu glauben.“ Aber mit all diesen Aeußerungen ist es bei Bolingbrocke nicht ehrlich gemeint; denn die Authentie der Bücher Mosis findet er höchst zweifelhaft und die ganze Geschichte des alten Testaments unglaublich, im ursprünglichen Christenthum sieht er nur eine Reformation des Judenthums und die Herstellung der natürlichen Religion, in dem traditionellen hingegen die Lehre schwachköpfiger, wahnsinniger und betrügerischer Menschen. In der Ausbildung der Vernunft erkennt er ein Heilmittel gegen den Aberglauben der Orthodoxie, aber doch spricht er zuletzt über alle Anstrengungen des menschlichen Geistes frivol ab, indem er meint, daß, wenn höhere Wesen auf unser intellectuelles System blickten, sie wohl wenig Unterschied zwischen einem Gascogne'schen Stutzer und einem Affen, zwischen einem deutschen Philosophen und einem Elephanten finden würden.*)

Der Sensualismus sowie auch der Deismus kam durch David Hume (1711—1776) in Eng-

*) ib. p. 396 ff.

land zum Abschluß, ja er leitete sich in ihm in die materialistische Denkweise über. Hume ist es, der den Dogmatismus in der Philosophie ein für allemal zerstörte; ja noch mehr, der auch die Unmöglichkeit jeder empirischen Wissenschaft nachzuweisen unternahm und dabei so gründlich das Gebäude aller bisherigen Ueberzeugungen erschütterte, daß es ohne die Widerlegung seiner Skepsis unmöglich wurde noch zur Aufstellung irgend einer positiven Einsicht zu kommen. Diese Skepsis war nicht, wie alle bisher in der Geschichte aufgetretene, bloß subjectiver Natur, indem sie die Möglichkeit einer Erkenntniß der Wirklichkeit angriff; sie war auch objectiver Natur, indem sie die Gesetzmäßigkeit des Naturlaufs, mit andern Worten die objective Weltvernunft bestritt.

Wie in der Objectivität keine Einheit der Vernunft, welche die Existenzen miteinander verbindet, von Hume zugegeben wurde, so war ihm auch die Seele nicht Vernunfteinheit, sondern ein Complex aufeinanderfolgender Vorstellungen, die, da sie immer mit der körperlichen Bewegung zugleich auftreten, von diesen selbst herzurühren scheinen. Wenn aber keine Substantialität der Seele statuirt werden kann, wenn sie nur Summe der Impressionen auf die sinnliche Organisation ist, so kann auch von keiner Fortdauer derselben nach dem Untergang des Körpers die Rede sein. Damit hatte nun Hume zugleich

Fundamentaldogmen des Deismus in Frage gestellt. Aber er gefährdet denselben noch weiter, wenn er die Möglichkeit des Beweises eines persönlichen Gottes läugnet, und wenn er die feste Naturordnung, von deren Annahme aus der Deismus die Möglichkeit der Wunder bestritten hatte, anzweifelt. Und doch war dieser Skeptizismus nur die letzte Consequenz der Locke'schen Erkenntnißlehre; denn wenn der Geist in sich leer ist und nicht selbst die Gesetze des Weltzusammenhanges in sich trägt, wie kann er ihrer überhaupt durch seine kurze und so vielfach täuschende Erfahrung jemals gewiß werden? All' unser Fürwahrhalten ist nur Glaube, eine Gewißheit, die uns dadurch entsteht, daß wir in unserer Erfahrung die Aufeinanderfolge gewisser Erscheinungen gewohnt worden sind. Hume sprach aus, was der eigentliche Kern des Sensualismus war, nämlich daß die Erfahrung die Vernunft und der Geist nur der Wiederschein der materiellen Wirklichkeit sei.

Nach allen diesen Prämissen kann sein Verhältniß zur christlichen Lehre nur ein negatives sein. Wer die christliche Religion, sagt er, durch die Prinzipien der Vernunft zu vertheidigen sucht, der ist ein gefährlicher Freund oder ein verkleideter Feind des Christenthums. Unsere heilige Religion, fügt er höhnisch hinzu, ist auf Glauben gegründet, nicht auf Vernunft und es ist ein sicheres Mittel sie bloß-

zustellen, wenn man sie einer Probe aussetzt, die sie nicht bestehen kann. Bloße Vernunft reicht nicht hin, uns von der Wahrheit der christlichen Religion zu überzeugen. Diese war nicht bloß anfangs von Wundern begleitet, sondern kann auch heutzutage ohne solche von keinem Vernünftigen geglaubt werden. Daher ist sich ein Jeder, der ihr gläubig beistimmt, eines fortgesetzten Wunders, das alle Grundsätze seines Verstandes untergräbt und ihn etwas aller Erfahrung und Gewohnheit Widerstreitendes anzunehmen treibt, an seiner eigenen Person bewußt. — Aber die Realität der Wunder verwirft Hume durchaus.

Im Gegensatz zu aller bisherigen Aufstellung des Deismus behauptete er, daß die ursprüngliche Religion der Polytheismus sei, der aber nicht aus Naturbetrachtung und philosophischem Vorwitz, sondern aus den Hoffnungen und Befürchtungen, in welche das menschliche Gemüth durch die verschiedenen und widersprechenden Naturereignisse versetzt wurde, und dadurch entstand, daß man deren unbekannte Ursachen auf menschenähnliche zurückführte. Aus dem Polytheismus wurde erst der Theismus oder Monotheismus, von welchem die Menschheit wieder in den Götzendienst zurücksank, um sich dann abermals zu jenem zu erheben. In dieser Ebbe und Fluth wechselt unaufhörlich das religiöse Bewußtsein der Menschheit. — Obgleich der Theismus nach

Hume an sich vernunftgemäß ist, so erkannte er ihm doch keinen Vorzug vor dem Polytheismus zu, weil dieser mehr die Toleranz begünstigte. Endlich kommt er auch in Bezug auf die Religion zu dem Resultat, daß das Ganze ein Räthsel, ein unerklärliches Geheimniß ist, und daß nur der Zweifel, die Ungewißheit, das Zurückhalten des Urtheils vernünftig ist. Wenn aber Hume diesen Skepticismus schließlich wieder den Gläubigen empfiehlt, weil er sie mit um so größerer Begierde nach der geoffenbarten Wahrheit erfüllen werde, so ist dieß wohl nur ironisch gemeint.*)

Wie Hume diese ganze Entwicklung des Sensualismus und Deismus in einem vollendeten Skepticismus abschloß, so konnte auch die Rettung der christlichen Lehre nur von einem Denker ausgehen, der jenen widerlegte. Aus den Reihen der Männer der Hochkirche ging aber diese nicht hervor; was einzelne Angehörige derselben den Freidenkern gegenüber unternahmen, war deren Angriffen nicht gewachsen. Zuletzt hielt die Hochkirche, im Bewußtsein ihrer weltlichen Macht, es für bequemer, die ganze Opposition zu ignoriren. Darüber ist diese wohl auf einige Zeitlang vergessen, aber keineswegs überwunden worden, und da der menschliche Geist nur

---

*) ib. p. 423 ff. confer. auch Erdmann: Geschichte der neueren Philosophie II. 1. Abth. p. 152 ff

das wahrhaft überwindet, was er in seinem höheren Wachsthum übersteigt, so wird der Deismus oder noch etwas Schlimmeres noch einmal einen Gang mit der Hochkirche machen. Ja, in der Person des Bischofs Colenso hat er bereits neuerdings wieder an ihre Pforten zu klopfen angefangen.

Auf den Ruinen des alten Glaubens und aus dem Mangel an jeder andern positiven Weltansicht heraus nahm Byrons Muse des Weltschmerzes ihr titanisches und verzweiflungsvolles Pathos; und nicht minder gibt von der religiösen Entleerung gerade der tiefsten und weichsten Gemüther Shelleys Poesie Zeugniß, der kaum ein Knabe von 17 Jahren schon die Nothwendigkeit des Atheismus verkündigte.

In Frankreich hatte Pierre Bayle (1647—1706) neuerdings auf den Widerspruch zwischen der Vernunft und der Offenbarungslehre aufmerksam gemacht, nachdem ihm hierin schon die letzten Repräsentanten der mittelalterlichen Scholastik, darunter namentlich Wilhelm Occam vorangegangen. Wie dieser in dem Bestreben den Satz zu erweisen, daß etwas, was in der Theologie wahr sei, in der Philosophie falsch sein könne, bereits in einer Weise mit den kirchlichen Dogmen umspringt, die ein gläubiges Gemüth nur verletzen konnte und frivol erschien, so ist dieß nicht minder bei Bayle der Fall. Man muß nothwendig, sagt er, wählen zwischen

der Philosophie und dem Evangelium; wollt ihr nur glauben, was deutlich und den allgemeinen Begriffen gemäß ist, so ergreift die Philosophie und laßt das Christenthum; wollt ihr aber die unbegreiflichen Mysterien der Religion glauben, so ergreift das Christenthum und laßt die Philosophie; denn es ist ebenso unmöglich, die Deutlichkeit und die Unbegreiflichkeit zu verbinden, als es unmöglich ist, die Bequemlichkeiten eines viereckigen und eines runden Tisches zu vereinigen. Durch diesen Widerspruch der Vernunft mit dem Glauben wird aber nur das Verdienst desselben erhöht, da wir mit ihm ein großes Opfer, nämlich das unsere Vernunft, der göttlichen Autorität bringen.

Indem nur Bayle, die Wahl zwischen einem vernunftlosen Glauben und zwischen einer ungläubigen Vernunft offen ließ, war es bei der erwachenden Reflexion des Zeitalters gewiß, daß es seine Entscheidung nach der zweiten Seite der Alternative hin treffen werde.

Bayle behauptete, daß der Atheismus kein größeres Uebel sei als der Aberglaube, daß er nicht nothwendig mit der Immoralität verbunden wäre, indem natürliche Gründe es sind, die auch den Atheisten zu guten Handlungen bestimmen könnten, und die Menschen überhaupt nicht im Einklang, sondern im Widerspruch mit ihren theoretischen und insbesondere religiösen Prinzipien lebten. Namentlich

in der christlichen Gesellschaft, deren Beschäftigungen und Verhältnisse mit den evangelischen Anforderungen geradezu unvereinbar seien, werde dieß offenbar. Ja das Gute, was geschieht, komme gar nicht aus dem Glauben, sondern aus einem allgemeinen Schicklichkeitsgefühl, aus der Befolgung anerschaffener Willensvorschriften; die Moral sei demnach unabhängig von der Religion. Darum könnte ein Staat recht gut aus Atheisten bestehen; in ihm würden lange nicht die Greuelthaten vorfallen, welche der religiöse Fanatismus hervorruft. Wäre der französische Hof atheistisch gewesen, so würde er keine Bartholomäusnacht veranstaltet haben.

Bayle spricht sich daher gegen Gewissenszwang und Intoleranz entschieden aus. Den Widerspruch zwischen der Vernunft und dem Dogma hob er namentlich in dem Kapitel vom Sündenfall, der Erbsünde und Gnadenwahl hervor, indem er zeigt, wie diese Lehren mit der Idee Gottes als des vollkommensten Wesens unverträglich seien und im Gegensatz dazu selbst der Manichäismus vorzüglicher erscheine. „Es ist offenbar, sagt er, daß man ein Uebel verhindern muß, wenn man es kann, und daß man sündigt, wenn man das Uebel verhindern kann und es dennoch erlaubt. Unsere Theologie jedoch lehrt uns, daß dieser Grundsatz falsch ist; denn sie lehrt, daß Gott keine seiner Vollkommenheiten unwürdige Handlung dadurch begeht, daß er

die Uebel und Störungen in der Welt duldet, obgleich es ihm ein Leichtes ist, sie zu verhüten. Es ist offenbar, daß eine Creatur vor ihrer Existenz nicht an einer schlechten Handlung mitschuldig sein kann; offenbar, daß es unrecht ist, sie zu bestrafen, als hätte sie eine Schuld an dieser Handlung. Nichts destoweniger zeigt uns die Lehre von der Erbsünde die Unwahrheit dieser sonnenklaren Grundsätze. Es ist endlich offenbar, daß man das Gute dem Nützlichen vorziehen muß, und daß das heiligste Wesen am wenigsten dem Nutzen vor der Tugend den Vorzug geben darf. Und doch sagen unsere Theologen, daß Gott, ob er gleich zwischen einer vollkommen wohlgeordneten und sündenlosen Welt und zwischen dieser unserer sündenverdorbenen und verwirrten Welt wählen konnte, dennoch jener Welt diese vorzog, weil er dabei das Interesse seines Ruhmes viel besser fand."

Wie hier in Bezug auf die Vernunftwahrheiten der Moral, so weist Bayle auch den Widerspruch des Dogmas mit den logischen Grundsätzen nach. „Es ist evident, sagt er, daß die Dinge, welche sich nicht von einem Dritten unterscheiden, sich auch nicht untereinander unterscheiden und doch gibt uns das Mysterium der Dreieinigkeit die Versicherung, daß dieser Grundsatz falsch ist. Es ist evident, daß es zwischen Individuum, Wesen, Person keinen Unterschied gibt; dennoch gibt uns das näm-

liche Geheimniß die Versicherung, daß die Personen können vervielfältigt werden, ohne daß die Individuen und Wesen ihre Einzigkeit verlieren. Es ist evident, daß um einen Menschen zu machen, welcher vollkommen und wirklich eine Person ist, es hinreicht, einen menschlichen Körper und eine vernünftige Seele zu verbinden. Das Mysterium der Incarnation lehrt uns jedoch, daß dieß nicht hinreichend sei. Es ist evident, daß ein menschlicher Körper nicht an mehreren Orten zugleich sein und nicht sein Kopf mit allen übrigen Theilen denselben untheilbaren Punkt einnehmen kann, und dennoch lehrt uns das Mysterium des Abendmahls, daß alle Tage diese zwei unmöglichen Dinge geschehen."

Wichtig und bedeutend war Bayle's Opposition gegen die Lehre, daß alle logischen und moralischen Gesetze von der göttlichen Willkür abhängen und darum auch, wenn es derselben beliebt hätte, anders, ja geradezu entgegengesetzt bestimmt sein könnten. Bayle zeigt, wie eine solche Lehre namentlich nach der Seite des sittlichen Lebens hin die verderblichsten Consequenzen mit sich führen müßte; aber er kommt in seiner Polemik gegen dieselbe allmählig auch zu einer Läugnung der menschlichen Wahlfreiheit.

Bayle gab sich zwar stets, sowohl im Leben, wie in seinen Schriften, den Anschein als halte er es mit dem Glauben gegen die Vernunft, aber



wenn auch nicht als ein entschiedener Läugner desselben, verhielt er sich doch gewiß unentschieden ihm gegenüber. Der Zweifel war ja überhaupt das Element seines geistigen Lebens und er machte denselben nicht nur gegen das Dogma, auch gegen die Aufstellungen der Philosophie geltend. Vielleicht, daß er persönlich mehr Lust als Kraft besaß denselben zu überwinden; seine Polemik gegen Spinoza wenigstens erweist, wie unmöglich es seinem blos scheidenden Verstand war eine höhere Vernunftanschauung zu erfassen.*)

Noch war die Aufregung nicht beschwichtigt, in welche neben Spinoza der Skepticismus Bayle's die Denkenden versetzen mußte, als von England aus die Lehren der sensualistischen Philosophie und die Kritik der Orthodoxie durch die Freidenker nach Frankreich herüberdrangen.

Der Abbé Condillac (1715—1780) war es, der Locke's Erkenntnißlehre aufgriff und sie um einen weitern Schritt dem Materialismus entgegenführte, indem er alles Erkennen und auch das Denken als ein passives, sinnliches Empfinden auffaßte und zwischen Thier und Mensch keinen durchgreifenden

*) Nach L. Feuerbach: Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit. Sämmtl. Werke. VI.

Unterschied zu entdecken vermochte. Freilich erklärte er diese große Abhängigkeit des Geistes vom Leib wieder für eine Folge des Sündenfalls und hofft in einem andern Leben ein unsinnliches Erkennen; aber diese Entlehnungen aus der Theologie bringen doch seine Philosophie derselben nicht näher.*)

Die Schriften der englischen Freidenker wurden in zahlreichen Uebersetzungen bekannt und fanden endlich in Franz Maria Arouet (1694—1778) genannt Voltaire — nach Carlyle ein Anagramm von Arouet le jeune — auch noch einen hervorragenden persönlichen Vermittler.

Die geistige Eigenthümlichkeit dieses merkwürdigen Mannes in getreuen Zügen zu fixiren, dürfte zu den allerschwierigsten Aufgaben psychologischer Characteristik gehören, weil sie die widersprechendsten Seiten darbietet, so daß man sich von ihr abwechselnd angezogen und abgestoßen fühlen kann. Wie ein Proteus ist Voltaire, der, kaum daß man ihn recht gefaßt zu haben meint, sich unter der Hand in seiner Gestalt verwandelt. Glänzende Eigenschaften des Herzens vermögen eine im Grunde niedrige Natur nicht zu verdecken; eine warme aufopfernde Menschenliebe liegt hier neben dem schmutzigsten Eigennutz; die Begeisterung für die Sache der Wahrheit und der Freiheit neben einer ausge-

*) conf. Erdmann im angef. W. II. 1. Abth. p. 193 ff.



lassenen Frivolität, die nichts Ewiges mehr anzuerkennen scheint; ein pathetisch erfülltes Gemüth gibt sich neben einer leeren, Alles zersetzenden Ironie kund. Katzenartig ist diese Persönlichkeit; denn hinter einer weichen Pfote lauern bei ihr tückische Krallen, welche nicht selten diejenigen, welche sich ihr vertraulich genähert, grimmig verletzen. Voltaire ist tapfer mit der Feder und da, wo er aus dem Hinterhalt hervorschießen kann oder sich sicher weiß; aber wenn es gilt, persönlich und allein einzustehen, da erweist er oft eine klägliche Feigheit. Häufig hat er seine Autorschaft von Schriften verläugnet, von denen er fürchten mußte, daß sie ihm Verfolgungen zuziehen oder die Achtung vor ihm schmälern konnten. Sein Götze, dem er vor Allem huldigt, ist der Spott; weßhalb ihm auch kein Band so heilig ist, um es nicht zu zerreissen, wenn es gilt, jenem ein Opfer zu bringen. Meint er sich doch selbst, wenn er in einem Brief an D'Alembert sagt, daß er sich nicht mehr an den Ehrenmann erinnere, welcher Gott alle Morgen bat, seine Feinde Dummheiten machen zu lassen. Aber ein verwundender Spott pflegt nur aus einem selbst verwundeten und darum bitterem Gemüth zu kommen. Voltaire war lebenslang kränklich und fühlte sich darum trotzdem, daß er mit Allem, was Eitelkeit und Habgier sich verlangen können, reichlich beschenkt wurde, doch unglücklich. Er beklagte das Elend des Lebens und

zog, fast schon an der Grenze des seinigen Angekommen, die Summe desselben in einem Brief an D'Argens mit den Worten: „Das Ende des Lebens ist traurig, der Anfang muß für Nichts gerechnet werden, und die Mitte ist beinahe immer ein Sturm." Wäre diese Aeußerung als eine Confession über den Werth seines Lebens zu nehmen, so müßte jenes erhebende Selbstgefühl, das sonst Geistesthaten gewähren, ihm aus den seinigen nicht oder nur kümmerlich zu Theil geworden sein. —

Voltaire's Stärke war ein scharfer Verstand und auf seiner Grundlage ein schlagender Witz — ist er doch gleichsam die Incarnation dessen, was die Franzosen „esprit" nennen — und so macht er, wo er philosophirt, den sogenannten gesunden Menschenverstand zum ausschließlichen Erkenntnißorgan und ist dann wenigstens nicht ohne schneidende Kritik gegen Metaphysiker und Materialisten; aber eben als dieser Philosoph des gesunden Menschenverstandes erhebt er sich nirgends zu Ideen, er erfaßt vielmehr Alles äußerlich und oberflächlich und bringt es darüber nur zu einer armseligen Natur- und Geschichtsanschauung. Mit Recht sagt Carlyle von ihm; „Das gewaltige All in seiner Schönheit und unendlichen, geheimnißvollen Größe, vor welchem das kleine Ich in den Staub sinkt, hat sich ihm niemals, auch nur auf Augenblicke offenbart; bloß dieß oder jenes Atom davon und die Unterschiede und Wider-

sprüche dieser beiden hat er untersucht und notirt ... Die göttliche Idee, das, was auf dem untersten Grunde des Scheines liegt, war niemals einem Menschen unsichtbarer. Er liest die Geschichte nicht mit dem Auge eines frommen Sehers, oder auch nur eines Kritikers, sondern durch ein bloß antikatholische Brille. Sie ist für ihn nicht ein gewaltiges Drama, aufgeführt auf dem Theater der Unendlichkeit, mit Sonnen statt der Lampen, und die Ewigkeit als Hintergrund, dessen Verfasser Gott ist und dessen Inhalt und tausendfache Moral uns durch Finsterniß und Licht zum Throne Gottes emporleitet, sondern ein armseliger, ermüdender, zehn Jahrhunderte lang fortgesponnener Redeübungsstreit zwischen der Encyclopädie und der Sorbonne. Weisheit oder Thorheit, Erhabenheit oder Niedrigkeit sind bloß abergläubisch oder ungläubig. Gottes Weltall ist bloß ein größeres Erbtheil des heiligen Petrus, aus dem es gut und angenehm wäre, den Papst hinauszujagen." *)

Wie ohne Tiefe, so ist Voltaire in philosophischen Fragen auch ohne alle Originalität des Gedankens; aber er trägt als der gewandteste und glänzendste Literat, den Frankreich bisher hervorgebracht hatte, fremde Gedanken in einer gefälligen,

*) Th. Carlyle: Ausgewählte Schriften. Deutsch von Kretzschmer II. Bd. p. 19 ff.

pikanten und leicht verständlichen Form auf den Büchermarkt. Als Gelehrter ist er mittelmäßig, und wenn man von dem ächten Dichter einen idealen Hintergrund seiner Schöpfungen fordert, so wird man sich besinnen, ob man sein Haupt mit dem Lorbeer eines solchen schmücken darf.

Mit Ausnahme von ein paar Ueberzeugungen, auf die er immer wieder bis zum langweilig werden zurückkommt, zeigt er in allen übrigen ein ganz unsicheres Schwanken. Kaum scheint etwas gewißer zu sein als sein grimmiger Haß gegen das Christenthum; aber sein Leben und seine Schriften sind auch in dieser Hinsicht nicht ohne Spuren des Gegentheils. Doch es ist wahr, er haßt das Christenthum, wie es ihm in der Kirche seiner Zeit begegnet; wo es sich zur Stütze eines verkommenen Despotismus herbeiläßt, um dann wieder von ihm die brutale Gewalt entlehnen zu können, wenn es sich um die Behauptung der eigenen Herrschaft, um die Unterdrückung abweichender religiöser Meinungen handelt — dieses Christenthum, was in der Gesellschaft und namentlich in der höhern längst aufgehört hat, als eine sittliche Macht zu wirken, sondern nur noch als eine heuchlerische Maske vorgenommen wird, um dahinter die größte sittliche Fäulniß zu verstecken; bei dessen Dogmen er sich nach der ganzen Anlage seines Verstandes nichts zu denken vermag, und die er eigentlich lebenslang nur mit der Brille der



englischen Freidenker betrachtete; denn seine selbstständigen theologischen Untersuchungen sind sehr sparsam ausgefallen und niemals vorurtheilslos angestellt worden. Wir haben von ihm eine Art von Commentar zu den Schriften des alten und neuen Testamentes, in welchem er nur darauf ausgeht, Lächerlichkeiten, Widersprüche, Obscönitäten und Analogien mit heidnischen Mythen in denselben zu entdecken. Darin galt es ja mehr „die Pfaffen" zu ärgern, als der Sache der Religion und Wahrheit.

Namentlich in den Schriften des alten Testaments für deren naive und bildliche Form einer tiefen religiösen Weltanschauung Voltaire kein Verständniß hat, findet er in dieser Beziehung seine Rechnung; daher er auch bei denselben und namentlich bei jenen Parteien derselben, die ihm für seine Zwecke brauchbares Material liefern, länger verweilt, während er aus dem neuen Testament nur einige Stellen hervorhebt, die ihm besonderen Anlaß zu kritischen Bedenken geben. Man würde sich täuschen, wollte man glauben, Voltaire bewahre in seiner Bibelkritik einen würdigen und wissenschaftlichen Ton, gerade im Gegentheil, er kommt niemals aus dem Sarcasmus heraus und ergeht sich hie und da in so schmutzigen Bemerkungen, wie sie sich nur ein Autor erlauben kann, der auf alle literarische Würde verzichtet hat. In dem Glaubensbekenntniß der Deisten" erklärt er die Bücher des alten

Testaments geradezu für abscheulich, unsinnig und frevelhaft; voll von Fabeln und Widersprüchen und noch mehr der Verachtung werth, als die arabischen und persischen Märchen. Nicht minder scharf läßt er sich hier auch über die christlichen Mysterien aus: „Sich an Gottes Stelle setzen, der den Menschen erschuf; nun wieder Gott schaffen und zwar aus Mehl und mittelst einiger Worte; diesen Gott in tausend Götter theilen; dem Mehle, woraus man diese tausend Götter gemacht hat, (die aber doch nur Ein Gott, Ein Fleisch und Bein sind) seine Mehlnatur nehmen; sein Blut aus Wein schaffen, obgleich, wie behauptet wird, das Blut dieses Gottes schon in seinem Körper ist; diesem Weine seine Natur nehmen, diesen Gott essen und sein Blut trinken — das sehen wir heut zu Tage in einigen Ländern, wo indessen die Künste besser cultivirt werden, als bei den Aegyptern. Wenn man uns eine ähnliche, ausschweifende Thorheit und Hirnlosigkeit von der stupidesten Horde der Hottentotten und Kaffern erzählte, so würden wir glauben, man belüge uns; wir würden eine solche Erzählung in das Gebiet der Fabeln verweisen; indessen geschieht es täglich vor unseren Augen in den gebildetsten Städten von Europa; Fürsten dulden es und Weise schweigen dazu." — In der „Geschichte der Gründung des Christenthums" wiederholt Voltaire zuerst seine triviale Auffassung

des Judenthums und spricht sich dann (c. 7.) über Jesu dahin aus, daß ein vernünftiger Mensch den Juden Jesus für nichts weiter halten könne, als für einen Bauern, der ein wenig klüger war, als die andern, wenn es gleich nicht so ganz sicher ist, ob er hat lesen und schreiben können. Offenbar war seine einzige Absicht, unter dem Pöbel auf dem Lande eine kleine Secte zu gründen, ungefähr ebenso, wie der unwissende und fanatische Fox eine solche stiftete, der dann später sehr angesehene Männer beitraten. Beide predigten bisweilen eine recht gute Moral. Auch würde das nichtswürdigste Gesindel in allen Ländern denjenigen steinigen, der eine schlechte predigen würde. Beide eiferten heftig gegen die Priester ihres Zeitalters. Fox kam auf den Pranger, und Jesus wurde gekreuzigt. Man sieht daraus, daß wir etwas besser sind, als die Juden. Weder Jesus noch Fox haben jemals eine neue Religion stiften wollen. Daß Gott Jesus wieder auferweckt habe, war eine von den Jüngern zur Beschämung der Pharisäer und Schriftgelehrten erfundene Lüge. Freilich war sie ziemlich plump, aber sie gaben sie ja plumpen Leuten zum Beßten, die daran gewöhnt waren, alles zu glauben, was man nur immer erfand und wenn es auch noch so ungereimt war, geradeso wie die Kinder alle Gespenster- und Hexengeschichten glauben, die man ihnen erzählt. In der Abhandlung „Gott und die Menschen“

werden zu dieser Characteristik Jesu noch weitere Züge hinzugefügt: „Je mehr man sein Betragen, sowie es uns erzählt wird, nach der bloßen Vernunft betrachtet, desto mehr überzeugt uns diese, daß Jesus ein treuherziger Schwärmer und ein guter ehrlicher Mann war, der die Schwachheit besaß, sich einen Namen machen zu wollen und die Priester seiner Zeit nicht leiden konnte.... Höchst wahrscheinlich ist, daß er nicht im Geringsten bösartig gewesen und daher nicht verdiente hingerichtet zu werden.“ (c. 33).

Auch Voltaire unterscheidet zwischen der Lehre Christi und dem Christenthum: Das Christenthum sowie es zu Constantins Zeiten war, ist enfernter von Jesus als von Zoroaster und Brama. Jesus ist zum Vorwand unserer phantastischen Lehren, unserer Verfolgungen, unserer frommen Verbrechen geworden; aber er war nicht der Urheber davon. Ich schmeichle mir beweisen zu können, daß Jesus kein Christ war, sondern daß er vielmehr, sowie Rom, unser Christenthum mit Abscheu würde verworfen haben. (ib.) Jesus lehrte nichts, was die mindeste Beziehung auf christliche Glaubenslehren hatte. . . Der verwegene Gedanke, aus einem Juden den Schöpfer Himmels und der Erde zu machen, kam gewiß nie in seinem Kopf. — Er war vielmehr ein Anbeter Gottes, der die Tugend lehrte; ein Feind der Pharisäer; ein frommer Mann, ein Deist. Wir

Deisten sagen mit Entschiedenheit, daß nur wir seine Religion haben, die sich über den ganzen Erdkreis in allen Zeiten erstreckt und die darum die allein wahre ist. (Glaubensbekenntniß §. 7). Die Sekte der Christen ist nichts weiter als eine verfälschte natürliche Religion (Predigten 2c. 3 c.) Die Religion muß mit der Moral übereinstimmen und wie diese allgemein sein; deßhalb ist jede Religion, deren Lehren gegen diese verstoßen, ganz gewiß falsch. Eine kritische Untersuchung der Schriften des alten und neuen Testaments ergibt ihren Widerspruch mit der Moral und damit ihre Unwahrheit. (ib). Durch die Verbindung mit dem Platonismus entstand erst das, was man christliche Religion nennt, da sie vorher nichts anderes als die jüdische gewesen (Gesch. der Gründung 2c. c. 10). Ich schlage vor, von der Moral Jesu alles das beizubehalten, was sich vor der Vernunft rechtfertigt. Nur in der Tugend, nicht in dem unverschämten Geschwätz der Theologen besteht die Religion. Die Moral kommt von Gott und ist überall dieselbe. Die Theologie kommt von Menschen und ist überall verschieden und lächerlich. Religion des Christen! Du wurdest in einem Winkel von Syrien geboren. Von hier verjagt, gingst Du über das Meer, um Deine unbegreifliche Raserei bis an die äußersten Grenzen des Festlandes zu tragen; und doch bin ich es zufrieden, daß man Dich beibehält, wenn man Dir nur die Nägel be-

schneidet, womit Du mein Vaterland zerfleischest, und die Zähne ausbricht, womit Du unsere Väter zermalmet hast. Lasset uns Gott durch Jesum anbeten, wenn es nicht anders sein kann und wenn die Unwissenheit so tiefe Wurzeln geschlagen hat, daß dieser jüdische Name noch jetzt genannt werden muß; aber er sei nun nicht mehr die Losung zu Raub und Mord. (Gott und die Menschen c. 43). Ueber das katholische System kommt Voltaire zu folgender Erklärung: Es ist bejammernswerth und erniedrigend für das menschliche Geschlecht, daß eine Wissenschaft, welche sich nur für Possenreisser schickt, mehr Verheerungen angerichtet hat, als die Völkerwanderung und, daß in unserem Europa eine Schaar von Fanatikern existirte, die dazu bestimmt war, die übrigen Menschen zu verführen, zu berauben und zu ermorden. Diese Hölle auf Erden hat volle fünfzehn Jahrhunderte gedauert, und ehrliche Leute, die von ihrem Irrthume zurückgekommen waren, konnten ihr zuletzt nur durch Verachtung und Indifferentismus Einhalt thun. Diese Verachtung der ehrlichen Leute, die Stimme der Vernunft, die man von einem Ende Europa's bis zum andern vernimmt, siegt heut zu Tage bloß durch die Macht der Wahrheit über den Fanatismus. Aufgeklärte und weise Leute haben unwissende und thörrichte überzeugt. Allmählig erstaunen alle Nationen darüber, wie sie so lange Zeit an solch schreckliche Ab=

surditäten glauben konnten, von denen die Vernunft und Menschheit schaudern sollte. Der Koloß, der soviele Jahrhunderte lang über uns hingesehen hat, steht noch; und da er aus dem Golde der Nationen geschmiedet ist, so kann ihn die Vernunft allein nicht umstürzen; aber er ist nichts weiter mehr als ein Phantom und wird einstens doch zusammenbrechen, wenn die Nationen aufhören die Müssigänger von Geistlichen zu ernähren. (Gründung des Christenthums c. 32).

So gewinnt Voltaire's Haß gegen das Christenthum fast den Character einer fixen Idee, die sich krankhaft in seinem Bewußtsein behauptend ihm die Möglichkeit eines ruhigen und klaren Urtheils benimmt. Unermüdet erhebt er daher gegen dasselbe seinen Schlachtruf und spornt, schon an der Neige seiner Tage stehend, seine jüngeren Gesinnungsgenossen immer zu erneutem Kampfe gegen dasselbe.

Wenn Voltaire nun neben Allen dem wieder seine Verehrung und Liebe für die christliche Religion bekannte, die heftige Polemik beklagte, die in einer wahren Fluth von Schriften von Holland aus über dieselbe sich ergoß und mit Entrüstung den Verdacht zurückwies als habe er Theil daran. — Er, der in Ferney eine Kirche habe bauen lassen und in dessen Hause die Armen aller Confessionen wie in einem Kloster unterstützt wurden; Er, der am Ende

eines verfolgungsreichen Lebens in die Arme Gottes sich werfen und sterben werde, ebenso der Gottlosigkeit, wie dem Fanatismus fremd*) — ja, wenn wir hören, daß er sogar zur Beichte und Communion geht und in die Hände des Abbe Gaultier eine schriftliche Bezeugung dieser seiner Aussöhnung mit der Kirche niederlegt (am 2. März 1778), mit der Betheuerung, als Katholik sterben zu wollen und mit der Bitte zu Gott um Verzeihung, falls er jemals die Kirche beleidigt hätte, — so ist dieß entweder ein unehrliches Spiel mit der Leichtgläubigkeit Anderer oder die Anwandlung einer schwachen Stunde, die uns einerseits von der Haltlosigkeit seiner Ueberzeugungen, andrerseits wohl auch von seiner berechnenden Feigheit Zeugniß gibt, wonach es ihm für alle Fälle als sicherer erscheinen mochte, sich auch von der Kirche eine Legitimationskarte für die Reise in's Jenseits ausstellen zu lassen. — Denn in Voltaire's Schriften liegt die bitterste Verhöhnung der Kirche documentirt vor. Nicht ein offener ehrlicher Kampf, ein solcher, wie ihn Rousseau führte, zum allerwenigsten ein vom wissenschaftlichen Ernste getragener, sondern ein hinterlistiger, hämischer, versteckter Krieg. Mit einer ausgelassenen Satire hat er sie aus den Herzen

*) In einem Brief an Damilaville vom 8. Februar 1768. In „Chaine ou generation des evenements sect. V." nimmt V. Priester und Priesterthum gegen die Angriffe des Systems der Natur in Schutz.

seines zahlreichen Publikums hinauszuspotten versucht. Freilich wäre die höhere Gesellschaft, wofür ja eigentlich Voltaire schrieb, nicht so gänzlich an Geist und Sitte Bankerott gewesen, eine Satyre z. B. wie die in der Pucelle, wo nur die Obscönität als Witz figurirt, hätte dem Verfasser statt Beifall und Bewunderung nur Verachtung seines Talents sowohl wie seines Characters eintragen müssen. Es gibt wohl heute zu Tage keinen Gebildeten mehr, der einer solch schmutzigen und im Grunde geistlosen Arbeit noch den geringsten Geschmack abgewinnen könnte.

Voltaire's höchster Ruhm ist es in Frankreich für die Sache der religiösen Duldung eingestanden zu sein; aber seine persönliche Toleranz mußte bei seiner verächtlichen Ansicht von den historischen Religionen doch die negative und einseitige Richtung nehmen, nur den durch sie unterdrückten Freierdenkenden, nicht den Anhängern derselben selbst seinen Schutz zu schenken; ja fortwährend den religiösen Fanatismus bekämpfend ist doch selbst Niemand fanatischer gegen Judenthum und Christenthum eingenommen als er. Es erfüllt ihn mit Freude, als er erfährt, wie man die Jesuiten aus Spanien und Portugal vertreibt und einige gerädert und verbrannt hat, und nicht minder ist er ein abgesagter Feind der Juden, von denen er meinte, sie seien für die Sünden ihrer Väter noch lange nicht genug bestraft, da sie leider noch immer existirten. Sonst aber ver-

achtete er, wie er in einem Brief an Schomberg erklärt, tief innerlich die Intoleranz, so sehr, daß wenn er eine Religion stiften würde, er sie unter die sieben Todsünden stellen wollte.*)

Betrachten wir Voltaire nun in seinen philosophischen Annahmen. Vor Allem ist er kein Freund des Systems, er mißtraut allen Systemen und bemerkt scherzhaft, daß er nur Leute gewahre, die sich sans façon an die Stelle Gottes setzten und mit Worten eine Welt schaffen wollten. Würden sie doch auch sagen, wie Er: fiat lux! —

Die Existenz eines persönlichen Gottes, einer Vorsehung, die jedoch nicht die kleinlichen Vorgänge des Weltlebens umfaßt,**) steht ihm unerschütterlich fest. Er schreibt der Gottheit die Allmacht zu, aber nicht eine schrankenlose, sondern eine durch ihre eigene Natur bestimmte; er hebt noch Weisheit und Gerechtigkeit als ihre Attribute hervor, aber eine nähere Erkenntniß des höchsten Wesens hält er für unmöglich.***) „Sieht sich doch meine eigene Seele nicht, sagt er, wie könnte ich die Seele des Weltalls sehen?" †)

Dieses sein Grunddogma von der Persönlich-

*) conf. J. Bona Meyr: Voltaire und Rousseau p. 71 ff., p. 179.

**) Dial. d'Evémère V. Dial. 29. Les adorateurs

***) Dial. d'Evémère II.

†) Lettres de Memmius à Ciceron lettr. III.

keit Gottes vertheidigt er entschieden gegen die Materialisten, indem er die wunderbare Einrichtung des Weltalls, wonach ihm die ganze Natur geradezu als ein Kunstwerk erscheint,*) nur auf einen mächtigen Künstler, nicht auf die blinde Materie zurückzuführen für möglich hält; denn die Materie sei an sich träge und ihr komme demnach nicht einmal die Eigenschaft der Bewegung als wesentlich zu; aber auch mit dieser ausgestattet würde sie nicht ohne leitende Intelligenz in die verschiedenen Formen sich gebildet, niemals empfindende und denkende Wesen producirt haben.**) Er verwirft darum auch die Lehre von einer Entstehung des Lebendigen aus der anorganischen Materie, die sogenannte generatio aequivoca, weil sie zum Atheismus führe. Und wenn er nun auch alle äußerliche Teleologie verspottet, wornach die Füße für die Schuhe, die Nase für die Brille und endlich die Welt um des Menschen willen geschaffen sei, so hält er doch die immanente fest, wornach das Auge für das Sehen, das Ohr für das Hören organisirt ist.***) Ueber das Verhältniß Gottes zur Welt erklärt er sich einmal in folgender Weise: „Wie ein Stück Glas in

*) Jenni. chap. VIII. Nature, Dialogue entre le philosophe et la Nature. Dial. d'Evémère II.

**) Homèlie sur Atheisme. Lettres de Memmius à Ciceron l. III.

***) Atheisme, sect. IV. Chaine etc. sect. IX.

in allen seinen Theilen vom Licht durchdrungen und doch nicht das Licht selbst ist, so ist ohne Zweifel Alles in Gott. Gott ist nicht wie der Herrscher von China, der seinen Pallast bewohnt und seine Befehle durch seine Staatsminister ausführen läßt; sondern sobald er existirt, muß seine Existenz den ganzen Raum und alle seine Werke erfüllen und demnach ist er auch in uns." Aber diese tiefergehende Reflexion läßt er sogleich wieder fallen, weil ja Gott in allem Sein gedacht, sich selber essen müßte, wenn wir z. B. Brod essen wollten, und mit sich selber eifern würde, wenn er uns zürnt; was höchst ungereimt wäre.*)

Der Atheismus erscheint Voltaire als eine Ausschweifung der Vernunft und er rückt daher seinen Vertretern nach Kräften zu Leibe.

Wie es lächerlich wäre, meint er, Angesichts einer Uhr die Existenz eines Uhrmachers zu läugnen, so ist es nicht minder thörricht, Angesichts des Kunstwerkes der Welt den Schluß auf einen weisen Urheber zurückzuweisen. Doch will er darüber nichts entscheiden, ob Gott auch der Schöpfer und nicht bloß der Bildner einer von Ewigkeit her bestehenden Materie sei.**) Der Glaube an einen Gott, fährt er fort, der die guten Handlungen belohnt,

*) Entretiens de Cu-Su avec le Prince Kou.
**) Jenni chap. VIII.



die bösen bestraft, leichte Fehler verzeiht, ist der nützlichste Glaube für das Menschengeschlecht; er ist der einzige Zügel mächtiger Menschen, welche ungescheut öffentliche Verbrechen begehen; er ist aber auch der einzige Zügel derjenigen, welche in schlauer Weise geheime vollbringen. Die Annahme eines vergeltenden Gottes dient uns zugleich zum Zügel und zum Trost; wenn wir diesen Gedanken aufgeben, so überlassen wir uns dem Unglück ohne Hoffnung, dem Laster ohne Gewissensvorwürfe. Wer zugibt, daß der Glaube an Gott auch nur einige Menschen vom Verbrechen zurückhält, der räumt ein, daß dieser Glaube von der ganzen Menschheit erfaßt werden soll. Ihr fürchtet, ruft er den Atheisten seiner Zeit zu, daß der Glaube an Gott abergläubisch und verfolgungssüchtig mache; aber ist nicht noch weit mehr zu fürchten, daß, wer Gott läugnet, sich noch heftigeren Leidenschaften und abscheulicheren Unthaten hingibt?*) Nichts hält er für gefährlicher als einen Atheisten am Thron, der sich sein eigener Gott wird und sich Alles opfert, was er begehrt oder was ihm im Wege steht. Es ist sehr wahrscheinlich, setzt er ironisch hinzu, daß der Atheismus die Philosophie all der Mächtigen

*) Histoire de Jenni. chap. XI. conf. Chaine ou generation des évenements sect. V. Atheisme sect. IV.

gewesen ist, welche ihr Leben in dem Kreislauf jener Verbrechen hinbrachten, welche die Einfältigen Politik, Staatsstreich, Regierungskunst nennen. In der ruhigen Apathie des Privatlebens mag der Atheismus die socialen Tugenden bestehen lassen, aber in Stürmen des öffentlichen Lebens führt er zu allen Verbrechen.*)

Die Schreckenszeit der französischen Revolution hat Voltaire's Worte nur zu sehr bestätiget; denn selbst Robespierre fand zuletzt den Glauben an ein höchstes Wesen nothwendig.

Gegen Bayle bemerkt Voltaire witzig, daß wenn er 500—600 Bauern zu regieren hätte, er wohl nicht ermangeln würde, ihnen einen vergeltenden Gott zu predigen.**) Und so spricht er denn gegen den Prinzen Heinrich von Preußen mit vollem Ernste aus, daß, wenn Gott nicht existirte, man ihn im Interesse der menschlichen Gesellschaft erfinden müßte. — Indessen eine solche Art der Argumentation aus socialen Nützlichkeitsgründen ist für den Glauben an einen persönlichen Gott nicht nur nicht ausreichend, sondern desselben auch unwürdig; denn das Wahre wird herabgezogen, wenn es mit dem Nützlichen identifizirt wird, weil jenes absolut, dieses nur relativ ist. Aber ein bloß reflecti-

*) Homélie sur Atheisme.

**) Atheisme, sect. I.



rendes Denken, wie das von Voltaire, bleibt in dem Nebeneinander der Dinge gefangen, beurtheilt Alles nicht an sich, sondern in seinem Verhältniß zu Anderen, findet den Grund seiner Aufstellungen nicht in sich und sucht ihn darum außer sich; auf solche Weise das Zufällige zum Träger des Nothwendigen machend.

Uebrigens ist diese Denkweise nur eine Consequenz des Sensualismus; denn wenn der Geist nicht selbst Gesetz ist und sein Gesetz nicht das Wahre und Gute ist, so ist ihm die Wahrheit nur die gewohnte Erfahrung und das Gute das Nützliche und zwar das der sinnlichen Individualität Nützliche, da ja der Geist dann nur mehr der Spiegel derselben ist. Daher denn Voltaire ebenso wie er das Wahre mit dem Nützlichen identifizirt, auch das Gute mit dem Nützlichen und Angenehmen confundirt. Von da aus kommen alle seine Einwürfe gegen die Lehre des Optimismus, wonach Alles, wie es ist, am Beßten eingerichtet sein soll. In seinem Roman „Candide", worin er aus der Geschichte eines Pechvogels den Optimismus lächerlich machen will, macht er sich eben nur selbst lächerlich, weil er darin die ganze Seichtigkeit seiner Auffassung der Welt und des Menschenlebens enthüllt. Mit fictiven Zufälligkeiten wird keine Instanz gegen die Wirklichkeit der Weltvernunft erholt. Freilich wenn der Zweck des menschlichen Daseins bloß der sinnliche Genuß

wäre, dann hätte auch die Erfahrung ein unermeßliches Material, woraus sie die Nothwendigkeit seines Verfehlens und demnach die Mangelhaftigkeit der Natureinrichtung erweisen könnte. Aber wenn das Menschenleben den höhern Sinn der Entwicklung und Durcharbeitung des Geistes hat, dann wird es ohne tiefen Ernst in demselben nicht abgehen können, dann beweist aller Kampf in ihm nichts gegen seine Vernunft. Voltaire wird eigentlich nur aus Mißverständniß zum Gegner des Optimismus, aus Nützlichkeitsgründen zuletzt bekämpft er ihn, weil er glaubt, daß wenn er auch auf die Auffassung unserer Kulturzustände übertragen würde, damit alle Bewegung zum Bessern gelähmt werde.*) Aber nur von der Weltordnung, nicht vom hinfälligem Menschenwerk hat Leibnitz die Vernunft und Güte behauptet; im Gegentheil ist er der erste unter den neueren Philosophen, der den Fortschritt in der Weltgeschichte erkennt. Hierin aber stimmt ihm Voltaire selbst vollkommen bei, ja er unternimmt es sogar, Schmerz und Tod von dem Gesichtspunkt weiser Veranstaltung aus zu begreifen. Denn würde die Vernunft der Welt geläugnet, so wäre ja der Atheismus entweder schon behauptet oder mindestens eine noth-

*) »Un jour tout sera bien, voila notre esperance.« Tout est bien aujourd'hui, voila l'illusion.« Poème sur le dèsastre de Lisbonne.



wendige Consequenz. „Ich bekenne mit Schmerz, erklärt er, daß es viel moralisches und physisches Uebel gibt, aber nachdem Gottes Dasein gewiß ist, so ist es auch gewiß, daß diese Uebel nicht hindern können, daß er ist. Oder warum sollte auch Gott weniger existiren, weil ich nicht erklären kann, warum wir leiden? Ueberhaupt aber sollten wir nicht immer die Vorsehung anklagen, nachdem wir ihrer Gnade so sehr verschuldet sind.“ *)

In seinen Ansichten über die Seele und ihre Eigenschaften ist sich Voltaire viel ungewisser. Er läugnet mit Locke die angebornen Ideen, aber er behauptet, daß die Vernunft uns angeboren und wir mit ihrer Hilfe das Gute und Rechte erkennen können. **) Aber was ist eine Vernunft ohne immanentes Gesetz? — Er zweifelt stark an der Immaterialität der Seele — hatte es doch auch Locke problematisch gelassen, ob nicht der Geist materiell sei — aber er findet es doch lächerlich zu sagen, daß der Gedanke durchaus vom Magen abhänge, da der beßte Magen nicht immer der beßte Denker sei. ***) Er verfecht zwar die Freiheit des Willens gegen die Einwürfe des Kronprinzen Friedrich von Preußen

*) Jenni. chap. IX. Dialog d'Evémère II. Du bien et du mal physique.

**) Dictionaire philosophique. Du juste et de l'injuste.

***) Lettre à d'Alembert 1770.

und wird der scharfen Dialectik desselben gegenüber, die ihn offenbar in die Enge treibt, sogar veranlaßt, mit der scholastischen Metaphysik sich einzulassen; der Behauptung, daß Alles, was geschehen, in der Vergangenheit schon angelegt sei, begegnet er mit dem Einwurf, daß zwar jede Wirkung eine Ursache, aber nicht alle Kräfte Wirkungen hätten;*) aber daneben fehlt es wieder nicht an Stellen, wo er zur Läugnung der Selbstbestimmung hinneigt, wie wenn er den Menschen einer vom Wind gejagten Wolke vergleicht.

Unter starken Zweifeln gibt er sich im Ganzen doch der Hoffnung eines künftigen Lebens hin; er hält es auf jeden Fall für sicherer sein gegenwärtiges Handeln nach dieser Hoffnung einzurichten, da man nicht erweisen könne, daß uns Gott nicht erhalte und dereinst bestrafe.**) Es ist physikalisch möglich, daß in uns eine unzerstörbare Monade, welche fühlt und denkt, eine geheime Flamme, eine Partikel des göttlichen Feuers existirt, welches ewig unter verschiedenen Formen dauert, ohne daß wir das Mindeste davon wissen, wie sie gemacht ist. Der Vernunft widerstreitet diese Annahme nicht, wenn sie dieselbe auch nicht beweisen kann.***) Endlich aber gibt

*) Chaine etc.

**) Jenni chap. X et XI.

***) Homélie sur Atheisme.

ihm für ihre Zulässigkeit auch wieder ihre vermeintliche Nützlichkeit den Ausschlag. Dieser Glaube ist jedenfalls dem menschlichen Geschlechte nützlich, während der entgegengesetzte trostlos ist und nur die Bösewichter ermuntern kann. „Wir schwimmen in einem Meere — ruft er endlich aus — von dem wir niemals die Ufer gesehen haben. Wehe denen, die im Schwimmen sich bekämpfen! Lande, wer da kann. Aber derjenige, welcher mir zuruft: ihr schwimmet vergebens, es gibt keinen Port, entmuthigt mich und raubt mir alle Kräfte.“*)

Voltaire's Einfluß auf seine Zeit war unermeßlich. Niemand hat mehr als er im vorigen Jahrhundert zu dem Umsturz der überlieferten religiösen Systeme beigetragen, weil er wie kein Anderer in demselben zum tonangebenden Orakel für die ganze gebildete Welt geworden war. Alles, was auf Geist, auf Geschmack Anspruch machte, meinte dieß nicht besser beweisen zu können, als durch die Anhängerschaft an ihn. So kam es, daß, was ihm einst als Knabe sein Lehrer der Jesuit Le Jay verkündigt hatte, nämlich daß er der Bannerträger des Deismus in Frankreich werden würde, er als Mann weit über alle Erwartung erfüllte. Indem er die Opposition gegen das Christenthum der gelehrten Form entkleidete, hat er sie in alle Kreise der ge-

*) Chaine etc. sect. V.

bildeten Gesellschaft Europas hineingetragen. Den Umfang seiner Einwirkung auf die Zeit macht zum Theil äußerlich anschaulich die fabelhaft klingende Verbreitung seiner Schriften. Wohl über 60 Ausgaben und Auflagen seiner sämmtlichen Werke lassen sich aufzählen, wie zahlreich mögen nun erst die Ausgaben und Auflagen einiger besonders beliebt gewordener Schriften von ihm sein? Schon die beiden Gesammtausgaben, welche Beaumarchais in den Jahren 1785—1789 besorgte, machen in der Zahl der abgezogenen Exemplare allein eine Masse von 3,100,000 Bänden aus. Die Jahre von 1817—1824 brachten dazu 1,598,000 Bände einer neuen Ausgabe, so daß die Summe der nun in drei Gesammtausgaben verbreiteten Bände allein schon die Höhe von 4,698,000 erreicht. *)

Wenn unser Urtheil bisher nur wenig günstig über Voltaire sich gestalten konnte, so muß in die Schatten unsers Gemäldes nun doch auch wieder etwas Licht gebracht werden, indem wir der wohlthätigen Seite seiner Wirksamkeit gedenken. In Zeiten des ärgsten politischen, socialen und religiösen Druckes hat er einer neuen Epoche der Freiheit mächtig Bahn gebrochen. Gilt auch von dieser bloß negativ befreienden Wirksamkeit das Wort, was

*) conf. J. B. Meyr: Voltaire und Rousseau p. 10.

Göthe gegen die Encyclopädisten und auch über Voltaire gesprochen hat, daß Alles, was unsern Geist befreit, ohne uns die Herrschaft über uns selbst zu geben, verderblich ist, so war das von Voltaire ausgehende Verderben doch ein solches, was damals zur Nothwendigkeit geworden wár, auf daß aus dem allgemeinen Untergang sich eine neue bessere Schöpfung erhebe. Und wer möchte läugnen, daß sie sich erhoben habe? — Uns gefällt Voltaire's Character nicht; aber gegen diejenigen, welche in ihm nur eine Incarnation des Bösen erkennen möchten, sei an Carlyle's schönes Wort erinnert, daß ein gewisser Beifall des Gewissens selbst für die physische Existenz eines Menschen wesentlich und der feine alles durchdringende Kitt ist, durch welchen jener wunderbare Bund, ein Ich, zusammengehalten wird.*) — Mit seinen Sünden war Voltaire größtentheils das Kind des Zeitalters, von dem er selbst in der Pucelle sagt, daß in ihm die Ausgelassenheit das Regiment führte.**) Was aber die Art seiner Polemik betrifft, so ließ der kurzsichtige Zelotismus und die Corruption fortschrittfeindlicher Gegner wenig mehr die Rechtlichkeit der Waffen erwägen, womit man sie bekämpfte. Nicht so einfach war die Lagerung der Verhältnisse von

*) Im angef. Werke p. 11.
**) chant XIII.

damals, daß nur auf Seite des einen der streitenden Gegensätze alle Wahrheit und alles Recht zu suchen wäre; so tragisch war vielmehr die Verwicklung derselben, daß das Unrecht mit dem Unrecht, die Unsittlichkeit mit der Unsittlichkeit bekämpft wurde. — So kann keiner von den beiden Gegnern weder unsere volle Theilnahme noch unsere ganze Verwerfung auf sich ziehen. Wenn Voltaire eine Züchtigungsruthe für die Kirche geworden, so war sie es selbst, die sich dieselbe gewunden; denn nur ihre Schwäche konnte dem Feind seine Stärke geben.

Alles zusammengenommen, so ist Voltaire keine jener ganzen und ungebrochenen Naturen, deren Leben von einer übermächtigen Idee dahingenommen über alle Zweifel und Schwankungen hinaus ist; im Gegentheil von Widersprüchen zerissen hat er eines festen Haltes sich kaum jemals versichert. Seine Erscheinung ist wohl äußerlich glänzend; aber sie entbehrt aller wahrhaften Größe und vermag darum in keiner Weise zur Bewunderung zu stimmen. — Spätere Zeiten werden noch schwieriger als wir begreifen, daß er zum Abgott eines halben Jahrhunderts werden konnte.

Ohne Widerrede gehört Voltaire als dieser Bahnbrecher der Freiheit zu den mächtigsten Vorarbeitern der Revolution. Aber er besaß auch ein klares Bewußtsein um diese seine Bedeutung. Wenige Monate vor seinem Tode und ein Dezennium

vor dem Ausbruch der Revolution schrieb er: „Wir langen an im gelobten Lande, aber ich werde es nicht mehr sehen. Ich zähle nun 84 Jahre, erdrückende Lastjahre, die einen armen Greis beschweren; 84 Krankheitsjahre, die mich erschöpfen. Erfreut euch, meine Freunde, des Schauspiels, das ich während 60 Jahren vorbereitet habe und dem ich nicht mit euch zuschauen kann. Meine Lebensflamme verlischt, aber sterbend kann ich sagen, wie der alte Lusignan: Mein Gott, sechzig Jahre habe ich zu deinem Ruhme gekämpft.!" —

Voltaire, dieser Patriarch der Aufklärung — wie man ihn nannte — vermochte mit der unsicheren Halbheit seiner wenig tiefgehenden Weltanschauung der weitergreifenden Negation eines viel kühneren, nachdrängenden Geschlechts, das bald seinen Gottesglauben mit allem, was daran hing, für ein Werk der Heuchelei und Furcht, ihn selbst darin für einen beschränkten Kopf erklärte, nicht Einhalt zu thun.

Da ist Claude Adrien Helvetius (1715 — 1771) zu nennen, der das System einer raffinirten Selbstsucht ausbildend selbst Moral und Beifall des Gewissens in den Dienst des Wohllebens zu ziehen suchte; da schrieb Damilaville ein solch giftiges Pamphlet gegen das Christenthum (le christianisme devoilé), daß sogar Voltaire die Verlästerung zu arg fand und zur Widerlegung ...

anschickte;*) da verkündigte endlich Denis Diderot (1713—1784), der bekannte Herausgeber der Encyclopädie und vielleicht der scharfsinnigste und geistvollste Kopf unter den damaligen Koryphäen der Aufklärung in Frankreich, mit vollster Entschiedenheit den Materialismus und übte in obscönen Dramen und Romanen geradezu einen entsittlichenden Einfluß auf sein zahlreiches Publikum aus. Diderot war als ein Zögling der Jesuiten in der Entwicklung seiner religiösen Ansichten von dem Glauben an die Offenbarung ausgegangen; aber starke Zweifel verzehrten ihn bald. Nicht bloß an der Wahrheit des Christenthums wurde er irre, alle Resultate philosophischen Denkens erschienen ihm nichtig, ja er zweifelte auch an der Macht und Dauer des Guten in der Geschichte. Aus diesen inneren Kämpfen rettete er sich zunächst zur Vernunftreligion des Deismus; aber nicht um darin einen Ruhepunkt, sondern nur um die Uebergangsbrücke zum Materialismus zu finden, den er von nun an mit ebensoviel Kühnheit als Scharfsinn vertheidigte, wobei er übrigens glücklicher in der Polemik gegen die gegnerischen Ansichten, als in seinen eigenen positiven Aufstellungen war. —

Indessen alle diese Gesinnungsgenossen ließ de la Mettrie weit hinter sich durch die cynische

*) Biographie universelle X. 73—75.

Frechheit, womit er den Geist läugnete und die Grundsätze der Moral niedertrat. Da dieser Mann in seiner Art vielleicht einzig in der ganzen philosophischen Literatur dasteht, so möge es gestattet sein, ihn etwas näher zu betrachten.

De la Mettrie (1709—1751) war Arzt und hatte wegen seiner giftigen Satyren auf die Aerzte Frankreich verlassen und nach Holland flüchten müssen, konnte aber auch hier, weil er jene Angriffe in neuen Schriften fortsetzte und in anderen die Sittlichkeit ärgerte, keine bleibende Stätte finden. Da rief ihn Friedrich der Große zu sich nach Berlin, machte ihn zu seinem Vorleser und verschaffte ihm einen Sitz in der Akademie.

De la Mettrie wollte während eines Fieberanfalles die Bemerkung gehabt haben, daß mit den körperlichen Kräften auch die geistigen abnähmen, und kam darüber zu dem Schluß, daß das Denken nur ein Resultat unserer körperlichen Organisation sei, welche Ansicht er auch sogleich in zwei Schriften „Histoire naturelle de l'ame" und „L'homme machine" ausführte. Die letztere widmete er Albrecht von Haller, dessen Schüler und Freund er sich nennt. Bei Gelegenheit dieser Widmung bricht er in eine überschwengliche Schilderung des Glücks aus, was das Studium dem Menschen gewährt, nennt aber unter allen Wissenschaften die Medizin die höchste: „Der Arzt, sagt er, ist der einzige Phi-

losoph, der sich um sein Vaterland verdient macht." — Er stellt hierauf die gänzliche Abhängigkeit der Seele von den materiellen Bedingungen, von der Organisation, der Nahrung, der Temperatur dar, leitet alle moralischen Mängel von körperlichen ab und zweifelt nicht, daß man auch einem gelehrigen Affen die Sprache beibringen könnte, welcher dann ein vollkommener Mensch, ein kleiner Bürger sein würde, mit ebensoviel Zeug und Muskeln zum Denken, und mit ebensoviel Fähigkeit von seiner Erziehung Nutzen zu ziehen wie wir. Ohne Sprache würde der Mensch, der noch dazu viel weniger natürlichen Instinkt besitzt, sich von den anderen Thieren gar nicht unterscheiden. Wie er zu ihr gekommen, sei kaum mit Sicherheit anzugeben, wahrscheinlich ist nur, daß die ersten Menschen ihre Gefühle durch Gebehrden und Töne ausgedrückt haben. — Das erste Verdienst des Menschen ist seine Organisation, das zweite seine Erziehung. Unterstützt sich beides, so erhält er ein starkes Einbildungsvermögen. Wer aber die meiste Einbildungskraft besitzt, besitzt auch den größten Geist oder ist genial. Angeborne Ideen, namentlich Prinzipien des Handelns gibt es entweder nicht oder das Thier hat sie in gleicher Weise, weil der Mensch keineswegs aus einem kostbareren Lehm geknetet ist; indem die Natur nur einen und denselben Teig gebraucht und dabei nur mit der Hefe gewechselt hat. — Wir Menschen sind ur=

sprünglich gar nicht bestimmt Gelehrte zu sein; es ist vielleicht durch eine Art Mißbrauch unserer organischen Fähigkeiten geschehen, daß wir es geworden sind. Damit ist aber nur eine Last dem Staat erwachsen, welcher nun eine Menge von Faullenzern ernährt, die die Eitelkeit mit dem Namen der Philosophen geschmückt hat. Die Natur hat uns alle zum Glück erschaffen, vom kriechenden Wurm an bis zum Adler; sie hat deßhalb allen Theil am natürlichen Gesetz gegeben, welches darin besteht, daß wir anderen nicht thun sollen, wovon wir nicht wollen, daß es uns geschehe. Dieses Gesetz scheint aber wie eine Art Furcht zu sein, heilsam der Gattung sowohl wie den Individuen; denn vielleicht respectiren wir Börse und Leben der Andern nur, um unsere Güter, unser Glück, uns selbst zu erhalten. Dieses Naturgesetz erfordert weder Erziehung noch Offenbarung, noch auch einen Gesetzgeber. —

De la Mettrie gibt sich zwar den Schein, als halte er die Existenz eines höchsten Wesens für sehr wahrscheinlich; aber diese Existenz beweist ihm gar nicht die Nothwendigkeit eines Kultus oder einer Religion. Die Religion setzt die Rechtschaffenheit nicht voraus, der Atheismus schließt sie nicht aus. In dem »Discours preliminaire« zu seinen philosophischen Werken sagt er, daß die Philosophie, obwohl der Religion wie der Moral entgegensetzt, doch diesen keine Gefahr bringe, da sie einem ganz

anderen Gebiet angehöre und darum wider jene nicht verstoßen könne. Die Philosophie hat nämlich zu ihrem eigentlichen Inhalt die Natur und richtet sich nach ihr, während Moral und Religion ihren Ursprung in der Politik haben und darum Produkte der Willkür sind. Und in dem »systeme d' Epicure« bemerkt er weiter über die Religion, daß sie nur für den nothwendig sei, der die Humanität nicht zu fühlen vermöge. Sie sei unnütz für den Verkehr der anständigen Leute, nur für Geister, die vielleicht nicht genug andere Zügel haben, sei sie gemacht — eine Gattung, die leider die zahlreichste sei, ein blödes, niedriges, kriechendes Geschlecht, wovon die Gesellschaft nur dann Nutzen zu haben glaubt, wenn sie sie durch die Selbstsucht, nämlich durch das Interesse eines chimärischen Glückes festhalte. Und in dem Werk »l'homme machine« nocheinmal auf die Frage nach der Existenz Gottes zurückkommend fährt er fort: „Wer weiß übrigens, ob der Grund des Daseins der Menschen nicht in ihnen selbst liegt? Vielleicht wurden sie zufällig auf die Erdoberfläche geworfen, ohne daß man wissen kann, wie und warum? Man weiß nur, daß sie leben und sterben ähnlich jenen Pilzen, die von einem Tag bis zum andern erscheinen, oder jenen Blumen, welche an den Abgründen und Mauern wachsen. Wir wollen uns darum nicht in's Unendliche verlieren; wir sind nicht dazu gemacht die geringste Idee davon zu

haben; es ist durchaus unmöglich zu dem Ursprung der Dinge zurück zusteigen. Und für unsere Ruhe ist es ja ganz gleich, ob die Materie von Ewigkeit her oder ob sie geschaffen ist, ob es einen Gott gibt oder keinen. Welch eine Thorheit also sich soviel um das zu quälen, was zu wissen unmöglich ist, und was uns, falls wir es wüßten, auch nicht glücklicher machen könnte. So soll also in dieser Controverse über Gottes Sein oder Nichtsein Nichts entschieden werden, nur den Ausspruch eines Freundes will de la Mettrie noch mittheilen, der sich dahin erklärt, daß diese Ungewißheit den Philosophen nicht beunruhigen dürfe, daß aber im Uebrigen die Welt nicht eher glücklich sein werde, als bis sie atheistisch geworden sei. Denn wäre der Atheismus allgemein verbreitet, so würden alle religiösen Secten aufhören und dann gäbe es keine theologischen Krieger und keine Streiter der Religion mehr — schreckliche Soldaten! Die Natur, durch ein geweihtes Gift angesteckt, würde ihre Rechte und ihre Reinheit wieder gewinnen. Taub für jede andere Stimme würden die Sterblichen nur mehr den Antrieben ihrer Individualität folgen, die man allein nicht ungestraft verachtet und die uns allein auf den angenehmen Pfaden der Tugend zum Glück führen können.

Hierauf nimmt de la Mettrie wieder den Faden zur weitern Begründung des Materialismus auf. Er zeigt zunächst, daß der Materie die Beweg-

ung spontan zukomme und wie darum von hier aus auch die Seelenerscheinungen sich ableiten ließen. Und wie nun das Denken sich sichtlich mit den Organen entwickelt, so kann die Materie, woraus jene gemacht sind, auch für Gewissensbisse empfänglich sein, nachdem sie einmal das Vermögen zu empfinden erworben hat. Die Seele ist nur ein leerer Begriff ohne Anschauung, dessen sich ein gescheidter Kopf nur zur Bezeichnung jener Partie des Körpers bedienen sollte, die in uns denkt; nämlich des Gehirns, was so gut seine Muskeln zum Denken hat, wie sie die Beine zum Gehen haben. Die Seele ist nur ein Theil des Leibes und der Mensch darum eine materielle Einheit, ein Thier oder eine Vereinigung von Springfedern, welche sich alle gegenseitig aufziehen. Darin kann man die Seele als die Hauptspringfeder der ganzen Maschine betrachten, welche auf alle übrigen einen sichtlichen Einfluß hat und wohl zuerst gemacht zu sein scheint.

Im systeme d' Epicure führt de la Mettrie diese Betrachtung über das menschliche Wesen mit Bezug auf die Lehre von der Willensfreiheit und der Unsterblichkeit der Seele weiter aus:

Der Materialismus ist das Gegengift der Misanthropie. Wenn der Zufall es fügte, daß der Philosoph so gut organisirt ist, wie die Gesellschaft und jeder vernünftige Mensch es wünschen kann, so wird er sich dazu gratuliren und sich darüber freuen,

aber ohne Selbsterhebung und Vorurtheil. Im entgegengesetzten Fall ist er, wenn die Federn seiner Maschine nicht gut spielen, auch nicht ärgerlich darüber; denn er hat sich ja nicht gemacht. Als ein guter Bürger seufzt er wohl darüber, als Philosoph erkennt er sich aber nicht verantwortlich dafür. Zu aufgeklärt um sich für Gedanken und Handlungen verantwortlich zu finden, die sich trotz seiner machen, läßt er sich durch die Henker von Gewissensbissen nicht zernagen, jenen bittern Früchten der Erziehung, welche der Baum der Natur niemals trug. In den Händen der Natur sind wir, wie das Pendel in der Hand des Uhrmachers; sie hat uns geknetet, wie sie wollte oder vielmehr wie sie konnte und so sind wir zuletzt, wenn wir dem Eindruck der ersten Bewegungen folgen, in keiner Weise mehr Verbrecher, als etwa der Nil, wenn er über sein Ufer tritt oder das Meer, wenn es Verheerungen anrichtet.

Fällt nun schon mit dieser Läugnung der Möglichkeit der Selbstbestimmung die Grundlage der Moral, so säumt de la Mettrie auch nicht dieselbe noch im Besondern zu vernichten. — Es wäre wider allen literarischen Anstand die stärksten seiner hiehergehörigen Aeußerungen wiederzugeben, jedoch darf auch nicht gänzlich davon Umgang genommen werden, weil es wichtig ist die letzten Consequenzen einer solchen Weltanschauung kennen zu lernen. Freilich wird diese aus jenen noch nicht widerlegt, aber

geeignet sind sie doch über dieselbe bedenklich zu machen. Wenn die Ideen nur dieselbe Vernunft in verschiedenen Formen sind, so mag es auch eine deductio ad impossibile vom Gebiete des praktischen Leben aus geben.

In zwei weiteren Schriften »la volupté« und »l'art de jouir« entwickelt de la Mettrie seine Lebensphilosophie: Je mehr man Geist hat, desto mehr hat man Hang zum Vergnügen und zur Lust; daher sind umgekehrt die Dummköpfe gewöhnlich am gleichgiltigsten und zurückhaltendsten. Im Universum beugt sich Alles der Macht der Lust, daher auch unsere Herzen von ihr nicht in Sicherheit bleiben können, weil die Ueberlegung zu ihrer Vertheidigung zu spät kommt. Aber in diesem Falle ist es angenehmer besiegt zu werden, als Sieger zu sein; denn hier ist ja die Niederlage eigentlich der Sieg. Der Sitz der Lust liegt in unseren Sinnen, daher ist in ihnen das Vergnügen zu suchen; wenn sie aber dafür allein nicht ausreichen sollten, so muß die Phantasie ihnen zu Hilfe kommen. — Chaulieu, der jüngere Crebillon, Petronius u. A. sind de la Mettrie die strahlenden Vorbilder, denen er in der Schilderung der Lust nachkommen möchte und er strengt sich demnach auch an in der Vorüberführung von Obscönitäten es ihnen gleich zu thun und die Kunst des Genußes wo möglich anschaulich zu demonstriren.

Der Geschmack an der sinnlichen Lust ist allen Thieren ursprünglich angeboren, aber der Mensch hat mit seiner Vernunft die Gabe erhalten sich zur raffinirten Lust zu erheben und ist so zum vollkommensten und glücklichsten Wesen gemacht. Wenn er unglücklich ist, so muß man annehmen, daß er es durch seine Schuld oder durch den Mißbrauch ist, den er von den Geschenken der Natur macht. Um so glücklich als möglich zu werden, muß man sein Temperament, seinen Geschmack, seine Leidenschaften studieren und davon einen guten Gebrauch machen. Immer handeln nach seiner Neigung, alle seine Wünsche befriedigen d. h. alle Launen der Einbildung — wenn das nicht Glück ist, so sage man mir, wo es dann ist?

Da die Lust die schönste Mitgabe des Menschen ist, so verletzt der, der sich dagegen sträubt, die ersten Gesetze seines Ursprungs und die Absicht des Schöpfers. Welch ein Irrthum sich einzubilden, daß man schlechte Sitten habe, wenn man der Wollust ergeben ist! Die Ausschweifung nur und Alles das, was der Gesellschaft schadet, ist ein Verbrechen oder eine Ordnungswidrigkeit, wie umgekehrt die Tugend auch nur Nützlichkeit für den Staat ist.

Der Mensch muß das Vergnügen suchen, ohne welches er nicht glücklich sein kann. Der anständige Mann erröthet darüber nicht, daß er Empfindung hat, vielmehr betrachtet er die Lust als die gediegenste

Entschädigung für die Tugend und als den schönsten Theil der Vernunft.

Hieher gehört auch, was de la Mettrie im »Systeme d'Epicure« äußert:

Genießen wir die Gegenwart, wir sind nur, was sie ist. Todt um soviele Jahre, als wir zählen, ist die Zukunft, welche noch nicht ist; sie ist nicht mehr in unserer Gewalt als die Vergangenheit, welche vorüber ist. Wenn wir nicht von den Vergnügungen Gebrauch machen, welche sich darbieten, wenn wir diejenigen fliehen, welche uns heute zu suchen scheinen, so wird ein Tag kommen, wo wir vergebens nach ihnen greifen. De la Mettrie will in einer Weise sein Leben verbringen, daß es bei seinem Tode schwer sein soll zu entscheiden, ob davon mehr die Parze oder die Lust (volupté) die Ursache sei. Als genießender Epicuräer will er leben, als starker Stoiker sterben; aber auch die letzten Momente will er noch soviel als möglich mit sinnlichen Freuden schmücken, um aus dieser Welt, wie aus einem entzückenden Schauspiel zu gehen.

Den Tod aber selbst faßt er als eine Beraubung, als den Uebergang eines Wesens ins Nichts auf. Da er nicht weniger natürlich ist als der Eintritt in's Leben und wenn auch grausamer, doch nothwendiger, so muß der Mensch ihm mit kaltem Blut entgegensehen. Der letzte Moment ist gerade der Prüfstein der Weisheit. „Mit verbundenen Augen



werde ich mich in den Strom der ewigen Vergessenheit stürzen, der Alles ohne Wiederkehr verschlingt.“ Der Tod ist das Ende von Allem, wonach ein Abgrund, ein ewiges Nichts. Alles ist gesagt, Alles ist gethan, die Summe der Güter und der Uebel ist gleich. Keine Sorge, keine Verlegenheit, keine Persönlichkeit zur Repräsentation mehr: »La farçe est jouée.«

Friedrich der Große hat bekanntlich eine ehrende Gedächtnißrede auf de la Mettrie geschrieben und in der Akademie vorlesen lassen. Von dem Buche »L'homme machine« wird geurtheilt, daß de la Mettrie darin einige Gedanken über den Materialismus aufs Papier warf, die er ohne Zweifel noch redigiren wollte; dieses Werk habe natürlich allen Leuten mißfallen müssen, welche durch ihren Stand erklärte Feinde der Fortschritte der menschlichen Vernunft sind. Die Rede schließt mit den Worten: „Alle die, welchen die frommen Injurien der Theologen nicht imponiren, betrauern in de la Mettrie einen anständigen Mann und gelehrten Arzt.“ Anders freilich wurde über ihn selbst aus den Reihen der französischen Aufklärer, von Voltaire, d'Argens, Diderot geurtheilt, welche sich eines solchen Bundesgenossen wohl schämen mochten. Davon hat namentlich der Letztere sich scharf ausgelassen. Er characterisirt de la Mettrie als einen Autor ohne Urtheil, dessen Frivolität des

Geistes man erkennt in dem, was er sagt, und dessen Herzensverderbniß in dem, was er nicht zu sagen wagt; dem die ersten Grundlagen der Moral entgingen und dessen Chaos von Vernunft und Wahnsinn nur mit Eckel betrachtet werden könne. —

Die ganze materialistische Denkweise der Zeit formulirte sich zu einer zusammenhängenden Weltanschauung in dem „System der Natur", einem Buch, das wie ein klassischer Ausdruck dieser ganzen Richtung zu betrachten ist. Rücksichtslos kühn, aber auch mit einem großen Aufwand von Dialectik und nicht ohne stylistische Kraft, erklärte es aller Religion und idealistischen Philosophie den Vernichtungskrieg, ergeht sich in heftigen Declamationen gegen den fürstlichen und hierarchischen Despotismus und erstrebte nichts Geringeres als eine völlige Umgestaltung aller bisherigen Anschauungen, aller politischen und socialen Verhältnisse, so daß es weithin Entsetzen und Entrüstung hervorrief. Den Leser wandelte ein unheimliches Grauen an, wie denn Göthe in „Dichtung und Wahrheit" von sich bekennt, daß er nur mit Mühe die Nähe dieses Buches aushielt und davor wie vor einem Gespenst schauderte.

Parlamente und Klerisey schritten mit Maßregeln dagegen ein — es wurde von Henkershand öffentlich verbrannt und mit dem Bannfluch der Kirche belegt; Voltaire und Friedrich der Große bekämpften es, und der erstere erklärte es

namentlich deßhalb für so gefährlich, weil es wegen seiner Verständlichkeit von den Müssiggängern des Hofes und den Damen gelesen würde; aber vergebens, es drang in immer weitere Kreise der Gesellschaft und half mit, die längst glimmenden Funken gährender Leidenschaft gegen die bestehenden politischen, socialen und kirchlichen Gewalten zu einem ungeheuren Brand zu schüren, in dessen verzehrenden Flammen endlich das alte Frankreich in Schutt und Asche sank.

Das „System der Natur" ist wohl nicht das Produkt eines einzigen Kopfes, wenn auch der größte Theil davon und die Redaktion des ganzen dem Baron Holbach (1713 geb. zu Heidenheim in der Pfalz, gest. am 21. Febr. 1789) angehören mag, einem gelehrten, mit schönen Zügen der Bescheidenheit und Menschenliebe geschmückten Mann, dabei von großem Reichthum, der ihm die Möglichkeit gab, seine geistesverwandten Freunde gastlich um sich zu versammeln. Man hatte vollgegründete Bedenken, die Verfasser oder den Redakteur zu nennen, und ließ daher das Werk auf den Namen des bereits verstorbenen ständigen Sekretärs der Akademie zu Paris Jean Bapt. Mirabau in London 1770 erscheinen.

Der erste Abschnitt desselben gibt bereits das Programm des Inhalts. „Außer dem Umkreise des Naturlebens, innerhalb dessen sich alle Dinge be-

finden, gibt es Nichts. Der Mensch soll darum nicht nach außerweltlichen Wesen suchen und von ihnen eine Glückseligkeit verlangen, die ihm nur die Kenntniß der Natur verleiht. In ihre Gesetze schmiege er sich geduldig und unterlasse es, nach den im Verborgenen wirkenden Ursachen der Dinge zu forschen. Der Mensch ist bloß ein physisches Wesen und der moralische Mensch ist dasselbe physische Wesen, nur nach besonderen, aus seiner eigenthümlichen Organisation fließenden Handlungsweisen betrachtet. Alles, was der Mensch thut oder denkt, Alles was er ist oder sein wird, ist nur eine Folge dessen, wozu ihn die Natur gemacht hat. Die Unbekanntschaft mit der Natur ist der Grund des Götterglaubens und der abergläubischen Religionsgebräuche und diese sind wieder die Ursache einer selbstquälerischen Moral und der Tyranenwirthschaft und damit aller Leiden und Unterdrückungen der Menschheit."

Das Universum besteht nur aus Materie und und Bewegung — die Materie von Ewigkeit her existirend ist auch von Ewigkeit her bewegt. Die verschiedenen, unendlich manigfaltigen Elemente der Materie bewegen sich gegenseitig, setzen sich zusammen, trennen sich wieder und bringen so die bunte Vielheit der Dinge mit all ihren Eigenthümlichkeiten hervor, die wir Natur nennen. Die Bewegung, obwohl der Materie innewohnend, ist doch keinem einzelnen Körper ursprünglich eigen, sie wird

ihm mitgetheilt von einem andern, und er leitet sie wieder auf den ihm nächsten fort, und so knüpft sich in der Bewegung ein Band zwischen allen Wesen. Alle sind bewegt und bewegend, beides mit Naturnothwendigkeit. Alle Bewegungen reduciren sich aber auf Anziehung und Abstoßung, offenbaren eine Sympathie oder Antipathie der Körper und erscheinen auf dem moralischen Gebiete als Liebe und Haß. Die Natur ist blos ein blinder Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen, in ihr ist kein bildender Gedanke, kein Zweck, und Alles, was darum in ihr geschieht, geschieht nicht um irgend eines zu erreichenden Zieles wegen, sondern ist eine nothwendige Folge der in ihr vorhandenen Kräfte und Bedingungen. Die Natur wirkt und erhält nur sich selbst, was die Physiker als Trägheit, die Moralisten als Selbstliebe bezeichnen. Es gibt nämlich durchaus keinen Unterschied zwischen Physik und Moral; da der Mensch neben der äußern sichtbaren Bewegung unbekannte und unsichtbare Processe, welche jene wieder hervorrufen, in sich fühlt, so unterscheidet er zwei verschiedene Substanzen in sich, Körper und Geist, und nennt die erstere zusammengesetzt und materiell, die letztere einfach, ausdehnungslos und immateriell; in Wahrheit aber hat er nur das Gehirn des Menschen von diesem selbst unterschieden; denn das Denken ist nur eine Function

des Gehirns und alle sogenannten geistigen Thätigkeiten sind nur Empfindungen desselben.

Im Temperament oder in jenem eigenthümlichen Verhältniß flüßiger und fester Bestandtheile unseres Körpers, welches die Folge rein physikalischer Agentien ist, liegt der Grund zu allen unseren Neigungen und Talenten, Tugenden und Leidenschaften. „Wollte man die Erfahrung statt willkührlicher Vorurtheile zu Rathe ziehen, so würde die Medizin der Moral den Schlüssel des menschlichen Herzens in die Hand geben, und man dürfte bisweilen mit Sicherheit durch die Heilung des Körpers die Heilung der Gebrechen des Geistes erwarten.“

Bei solchen Vordersätzen versteht es sich von selbst, daß von angebornen Ideen keine Rede sein kann; der ganze Inhalt unsers Bewußtseins stammt aus äußern und innern Empfindungen und eine Idee, die sich auf keinen sinnlichen Eindruck zurückführen läßt, ist leer und falsch. Darum ist vor Allem die Theologie eine leere Wissenschaft, da ihr Grundbegriff, der der Gottheit, nur ein nichtiges widerspruchvolles Phantasma ist.

Ebensowenig kann von einer Freiheit des Willens gesprochen werden; Freiheit kann nur heißen, den nothwendigen Beweggründen in sich zu folgen; ist darum nur die innere Nothwendigkeit im Gegensatz zum Zwang, als der Bestimmung von

Außen. „So können wir darum in Ansehung unseres eigenen Schicksals keinen Augenblick sicher sein. Wir wissen nicht, was in uns vorgeht, kennen weder die Ursachen, die in unserem Inneren wirksam sind, noch die Umstände, wodurch sie in Thätigkeit gesetzt und ihre Kraftäußerungen entwickelt werden, und doch hängt von eben diesen Ursachen, deren Entdeckung uns unmöglich ist, das Schicksal unseres Lebens ab. Oft entwickelt ein zufälliges unvorhergesehenes Verhältniß in unserer Seele eine Leidenschaft, deren Folge nothwendig auf unsere ganze Glückseligkeit einwirken muß. So kann bisweilen der tugendhafteste Mensch durch eine sonderbare Verkettung unerwarteter Umstände in einem Augenblick der größte Verbrecher werden."

Eine milde Beurtheilung des Nächsten, eine ruhige Verfassung des Gemüthes, frei von aller Betrübniß und Reue, da wir das, was wir gethan, eben nicht anders thun konnten, ist die Folge dieser fatalistischen Lebensanschauung.

Wir sollen das Leben mäßig genießen, weil das Uebermaß des Genusses Schmerz bringt; wir sollen tugendhaft handeln, weil die Tugend uns nützlich ist.

Der Glaube an eine persönliche Fortdauer des Menschen nach dem Tode ist durch alles Bisherige ausgeschlossen, er wird aber auch noch eingehend bekämpft und namentlich auf seine Schädlichkeit hingewiesen, da er die Menschen an der Erreichung

ihrer einzigen, nämlich der irdischen Glückseligkeit verhindere.

„Sterben heißt in jenen Zustand der Unempfindlichkeit zurücksinken, in dem wir uns vor der Geburt befanden, wo wir keine Sinne und kein Bewußtsein um unser gegenwärtiges Daseyn besaßen."

Der Selbstmord wird für zulässig erklärt, sobald schwere Leiden das Leben unerträglich machen. „Derjenige, der sich das Leben nimmt, tritt keineswegs der Natur oder ihrem Urheber zu nahe; er folgt ja nur dem Antriebe der Natur, indem er den einzigen Weg einschlägt, welchen sie ihm übrig läßt, seinen Leiden zu entgehen. Er geht aus dem Leben durch eine Thüre, welche sie ihm offen gelassen hat. Unmöglich kann er die Natur dadurch beleidigen, daß er ein Gesetz der Nothwendigkeit erfüllt. Die eiserne Hand der letztern hat die Feder zerbrochen, welche ihm das Leben angenehm machte und ihn zur Erhaltung desselben trieb, und eben hiedurch ihm zu verstehen gegeben, daß er aus der Reihe oder Ordnung der Dinge abtreten soll, in der er sich zu übel befindet, um länger darin aushalten zu wollen."

Das Interesse oder derjenige Gegenstand, worin ein Mensch nach Maßgabe seines Temperaments seine Glückseligkeit findet, ist die einzige Triebfeder aller unserer Handlungen. Tugend ist nichts Anderes, als die Kunst, in fremder Glückseligkeit die eigene zu erreichen. Würde der Mensch immer glückselig

sein können, so würde er bald die Empfindung dafür verlieren; darum ist auch das Unangenehme zur größern Empfindlichkeit des Angenehmen nothwendig.

Ein unwiderstehliches Gesetz zwingt die Menschen, mit ihrer Lage unzufrieden zu sein und darüber hinauszustreben, wodurch aber Leben und Thätigkeit in der Gesellschaft und Geschichte entsteht.

Priestertrug und Fürstenlaunen haben die Erde in ein Jammerthal verwandelt, aber immer ist die Zahl der Freuden noch größer, als die der Leiden. Nur wahre, auf die Natur begründete Begriffe sind die einzigen Heilmittel der letzteren. Die Forderungen einer überspannten Religion und fanatischen Moral, seine Leidenschaften zu unterdrücken, sind lächerlich und unausführbar. Leidenschaften können nur durch Leidenschaften aufgewogen werden; die Erziehung soll die nützlichen in uns erregen und unser wahres Interesse aufklären. —

Endlich wird die Religion als eine Folge der Unwissenheit und Nothdurft des Lebens, des Schreckens und schwerer Leiden der Menschheit hingestellt, die sich anfänglich vor den Naturgewalten, die ihre Existenz zu bedrohen schienen, als bösen, vor den ihr freundlichen als guten Göttern mit Gebeten und Opfern niederwarf, um sie zu versöhnen und sich hold zu stimmen, bis sie allmälig dazu kam, die höchste Macht als einzige mit Verstand wirkende und von der Natur verschiedene Ursache zu denken.

Die Religion ist das größte Unglück des Menschen; denn sie bestimmt ihn schon im Mutterleib zu Elend und Knechtschaft, vergällt ihm alle Freuden des Lebens und hält ihn in der Verdummung fest. „Derjenige, welcher so glücklich wäre, den unseligen Gottesbegriff zu verdrängen oder wenigstens seinen schrecklichen Einfluß zu vermindern, müßte ohne Widerrede als der größte Wohlthäter der Menschheit gepriesen werden!"

Hierauf werden alle Beweise, die man für das Dasein eines überweltlichen Gottes aufgebracht hat, einer scharfen Kritik unterzogen, und so bleibt nur die Natur, als einzige Ursache alles dessen, was ist, als die lebendige, sich selbst bewegende und erhaltende Urkraft, als die wahre Gottheit übrig.

Dieser entwickelten naturalistischen Weltanschauung gehörten mit mehr oder weniger Entschiedenheit an: der Marquis St. Lambert (1716—1803), der in seiner Fortbildung der Sittenlehre des Helvetius den sensualistischen Egoismus desselben zu mildern suchte, indem er erklärte, daß der Mensch sein wahres Glück in der Hingabe an die Menschheit finde; Volney (1758—1820), der gleichfalls in der Selbstliebe das Naturgesetz des Menschen erkannte, aber das Interesse derselben nicht bloß in das ausschließliche Streben nach Lust, sondern auch in die Förderung des fremden Wohles setzte; denn die Ueberstürzung der Selbstliebe in die blinde regel-

lose Begierde und in deren Tochter, die Unwissenheit, sei die Quelle aller Uebel in der Welt geworden; Destutt de Tracy (1754—1836), der die Befriedigung der Begierden für ein Naturrecht und ihre Einschränkung in Rücksicht auf andere nur im Interesse des eigenen Wohlbefindens für nothwendig erklärte; der Naturhistoriker Buffon (1707—1788), der von den Moleculen annahm, daß sie aus sich alle Organisation hervorbringen; Robinet (1735—1820), der in der Natur ein unendliche Metamorphosen durchlaufendes Leben sah, in dem sich auch der Geist des Menschen bilde; Cabanis (1757—1808) der von der Physiologie aus zu dem Resultat kam »Les nerfs-voila tout l'homme;« gegen das Ende seines Lebens aber dem Theismus und Spiritualismus huldigte; Simon Marèchal, der wieder offen für den Atheismus Propaganda machte, einen »Almanach des honnêtes gens« abfaßte, worin er Christus neben Epicur und Ninon de l'Enclos rangirte, ebenso einen »Dictionaire des áthées« herausgab, zu welchem der schon oben erwähnte Astronom Lalande, der bei jeder Gelegenheit, in seinen Schriften, wie in der Conversation den Atheismus bekannte, und aus diesem Bekenntniß eine Sache der Eitelkeit gemacht zu haben scheint, noch einen Anhang hinzufügte. Als er in demselben auch den Consul Bonaparte unter den Atheisten aufgeführt hatte, fand dieser für nöthig, ihm dieß

verweisen und ihn zur größerer Zurückhaltung auffordern zu lassen; denn Napoleon hielt den Glauben an einen persönlichen Gott fest, wie er denn noch auf seinem Sterbebette zu St. Helena seinem Arzte Antomarchi gegenüber denselben aussprach.

Betrachten wir das vorliegende Resultat der französischen Freigeisterei, so ist es auf einen Ausdruck zurückgeführt, die Läugnung des Geistes. Nachdem die Vernunft oder der Geist in der Geschichte so gründlich geläugnet worden war, war es nothwendig, daß man dort ankam, wo man diesen selbst läugnete. Die Geistesfreiheit hatte auf solche Weise, merkwürdig genug, zur Freiheit vom Geiste geführt. Eine Umkehr auf dieser Bahn konnte erst gewonnen werden, wenn der Geist sich der Natur gegenüber in seiner Eigenheit erfassen und seine Thaten in der Geschichte anerkennen lernte. Denn wenn alles Bisherige, was er in seinem Leben zum Vorschein gefördert hatte, ein Eitles und Nichtiges war, was konnte er selbst anders sein als ein Eitles und Nichtiges?

Tief verwundet von den materialistischen und atheistischen Lehren, unbefriedigt von der kirchlichen Dogmatik, erschien auch Rousseau auf dem Schauplatz des Kampfes, um zwischen beiden Extremen einen Standpunkt zu gewinnen. Er will sich nicht scheuen, vor den Philosophen Gott zu bekennen, vor den Fanatikern die Menschlichkeit zu predigen. In-



dem er sich aber zwischen die streitenden Gegensätze wie ein Vermittler stürzt, hat er von beiden Seiten her die heftigsten Rückschläge zu erfahren, da ihn die Atheisten als einen Gläubigen, die Gläubigen als einen Atheisten verfolgen.

Johann Jacob Rousseau (geb. am 28. Juni 1712 zu Genf), ursprünglich, frisch und wahrhaft poetisch angelegt, mit Innerlichkeit und warmer Empfindung, lebendigem Natursinn, entzündlicher Phantasie und enthusiastischem Gemüthe ausgestattet, war nach einer abenteuerlichen Jugend, in welcher er die Antriebe eines feurigen Naturells nicht bändigen und die Gefühle eines leicht beweglichen Herzens nicht bilden gelernt hatte, in Paris in die philosophischen und schöngeistigen Cirkel eingetreten. Aber seine Individualität hatte wenig Wahlverwandtschaft zu den hier glänzenden Stimmführern, er liebte ja überhaupt mehr das Idyll als die spottsüchtige Komödie, im Umgang mit der Natur und einfachen Menschen durfte er keine Verletzung seines hochpathetischen Gemüthes fürchten, das sich schon von vorneherein in jener witzigen und frivolen Gesellschaft unangenehm berührt und gedrückt fühlen mußte. So entschieden und muthig, wie irgend einer der damaligen Träger der Aufklärung in Frankreich, vertrat auch Rousseau die Sache der Freiheit, ja er ging darin noch weiter als jeder Andere, indem er sie nicht bloß auf dem Gebiete des politischen

Lebens und der religiösen Ueberzeugung, sondern auch gegen die Gesellschaft verfocht, und darum an diese selbst die kühne Axt legte, die in ihre Verbildung und Eitelkeit, in ihren Vorurtheilen und eigensüchtigen Strebungen, hinter einer verlogenen Etikette die Einfalt und Wahrheit der Natur erstickt, dem Idealismus des Herzens sein Recht verkümmert, die heiligen Gefühle einer schönen Seele schnöde antastet und zerknickt. Er verachtete den täuschenden Firniß einer Civilisation, die nur äußerlich polirt, innerlich aber nicht besser macht; er verwarf all ihren Prunk von Wissenschaft, Kunst und Bildung, und pries ihr gegenüber den ursprünglichen Zustand des Wilden als eine glückliche Zeit. Er forderte die Rückkehr zur Natur, zur schlichten Sitte und bürgerlichen Tugend, ein neues besseres Geschlecht, eine neue, auf das Recht und die Wahrheit der Menschennatur gegründete Ordnung des Staats und der Gesellschaft.

Aber wenn es unläugbar ist, daß die Gesellschaft an jenen tiefen Schäden, welche Rousseau angriff, krank lag; wenn sie überhaupt das Bild eines egoistischen Krieges aller gegen Alle darbietet und allzuleicht dahin neigt, in ein bloßes Gerippe von Formen zu erstarren, hinter denen kein theilnehmendes Herz pulsirt; wenn Rousseau mit seiner Forderung der Emanzipation des Herzens von der Bevormundung durch eine gefühllose Convenienz Recht

hatte — so ist es doch ein tragischer Zug, daß zu einer solchen gerade er selbst persönlich am wenigsten berechtigt war. Wer seiner Zeit gebieten will, der muß zuerst den ewigen Gesetzen der menschlichen Natur gehorchen gelernt und dadurch sein eigenes Leben maßvoll gestaltet haben. Indem Rousseau von der Welt die Heiligachtung der Individualität begehrte, verletzte er doch selbst zu schreiend die sittliche Ordnung derselben, zu oft die Forderungen des Blutes mit idealen Gefühlen verwechselnd. Indem er für sich nur Neigungen, aber keine Pflichten kannte, und die Welt in das Chaos seiner Wünsche umzugestalten versuchte, schuf er nur in seinem eigenen Innern ein Chaos ungezügelter Begierden, so daß, als ihn der Widerspruch der Wirklichkeit in ihn selbst zurücktrieb, ihn hier keine harmonische Welt friedevoll aufnahm, sondern die Trümmerwelt einer reichen Schöpfung trostlos umgab.

Und doch — wer vergäße die Sünden seines Lebens, die Schattenseiten seines Characters nicht gerne über seinem für Wahrheit und Recht warm schlagenden Herzen, über dem hellen Lichtglanz seines überzeugungstreuen, das Martyrium auf sich nehmenden Heroismus, der ihn in das Pantheon des menschlichen Geistes stellt und im Andenken der Nachwelt sein Haupt mit einer Sternenkrone schmückt. Was er gesündigt, hat er auch reichlich gesühnt — und so steigt er aus der Asche seines irdischen Daseins

als ein unsterblicher Held der Menschheit verklärt empor.

„Wenn einmal Alles erschüttert ist," meinte Rousseau, „so muß man den Stamm auf Unkosten der Zweige erhalten. Die unsicheren umhergeworfenen, beinahe erloschenen Gewissen müssen gestärkt und wieder erweckt werden; aber um sie auf die Grundsäule der ewigen Wahrheiten zu stellen, muß man die wankenden Pfeiler, worauf sie noch zu stehen vermeinen, vollends niederreißen."

Als dieser Stamm, als diese ewigen Wahrheiten erscheinen ihm die Grundgedanken der Menschheit — Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Diese will er nun vor Allem gegen die Dialectik, wie gegen den seichten Spott der Atheisten vertreten — von allem dem, was die Offenbarungstheologie auf diese Grundlagen hinaufgebaut, will er, ohne es geradezu zu verwerfen, doch mindestens Umgang nehmen.

Man muß gestehen, daß Rousseau seine Sache mit Scharfsinn und vor Allem mit einer glänzenden, aus bewegtem Gemüth strömenden Rhetorik führte, die noch fortreißen konnte, wo auch der Verstand nicht völlig befriedigt war. Jedem seiner Worte fühlt man den Ursprung aus einer ehrlich ringenden Innerlichkeit, einen heiligen Ernst der Ueberzeugung an. Ganz durchdrungen von seinen Ideen, weiß er seine Persönlichkeit mit ihnen eins und jeden Angriff auf sie empfindet er darum als

einen Angriff auf sich selbst. Als eines Abends im Salon der Mademoiselle Quinault leichtfertige Gotteslästerungen den Inhalt der Conversation bildeten, da schnitt Rousseau mit den Worten das Gespräch ab: „Wenn es eine Feigheit ist zu dulden, daß von einem abwesenden Freunde übel gesprochen wird, so ist es ein Verbrechen, wenn man duldet, daß von Gott übel gesprochen wird, welcher gegenwärtig ist.“ Rousseau drohte die Gesellschaft zu verlassen und sie verstummte.

Im ersten Theil des „Glaubensbekenntnißes des Vikars von Savoyen,“ einer Episode des „Emil,“ kämpft Rousseau auf allen Punkten gegen den Materialismus. Zunächst, indem er zeigt, daß der Geist beim Erkennen sich keineswegs durchaus leidend, sondern indem er die sinnlichen Wahrnehmungen zu Urtheilen und Schlüssen combinirt, auch thätig verhalte. Dann, indem er darauf hinweist, daß die Materie, die ihrem Wesen nach träge sei, die Bewegung von Außen und zwar nur von einer immateriellen Kraft mitgetheilt erhalten haben könne. „Wie mein Wille den Arm bewegt, so muß ein höchster Wille die Materie bewegen, und da sich diese Bewegung als gesetz- und zweckmäßig erkennen läßt, muß dieser höchste Wille intelligent sein. Dieser höchste bewegende und denkende Wille ist Gott; überall in seinen Werken sichtbar, im Gefühle sich bezeugend und doch, wenn ich ihn näher erfassen

wollte, absolut verborgen." „Je mehr ich mich anstrenge, Gottes unendliches Wesen zu betrachten, desto weniger begreife ich es, Er ist aber, und das ist mir genug. Je weniger ich ihn begreife, desto mehr bete ich ihn an. Ich demüthige mich und sage zu ihm: Wesen aller Wesen, ich bin, weil Du bist; ich erhebe mich zu meinem Ursprung, wenn ich über Dich nachdenke. Der würdigste Gebrauch meiner Vernunft ist, daß sie sich vor Dir vernichte. Es ist ein wonnevolles Entzücken für meinen Geist, es ist ein Zauber für meine Schwäche, mich von Deiner Größe niedergedrückt zu fühlen."

In dieser Bescheidenheit des Erkennens verzichtet **Rousseau** auf die Entscheidung der Frage, ob die Materie ewig oder erschaffen sei, da immer gewiß bleibt, daß das Weltall Eines ist und die Spuren einer einzigen höchsten Intelligenz zeigt. Zu einer Betrachtung des Menschen sich wendend erhebt er dessen Würde, indem er auf seine geistigen Kräfte hinweist, womit er den Elementen und Thieren gebietet und die entlegensten Fernen erforscht. „Wie ruft er aus, ich vermöchte die Wesen und ihre Verhältnisse zu beobachten und zu erkennen; ich vermöchte zu fühlen, was Ordnung, Schönheit und Tugend ist; ich vermöchte das Weltgebäude zu betrachten und mich bis zur Hand Jenes zu erheben, der es regiert; ich vermöchte das Gute zu lieben und zu thun — und ich sollte mich den Thieren





gleich stellen? Niedrige Seele, deine trostlose Philosophie allein ist es, welche dich den Thieren ähnlich macht. Aber Du willst dich vergebens herabwürdigen; Dein Geist legt Zeugniß gegen Deine Grundsätze ab, dein Herz gegen deine Schlüsse und selbst der Mißbrauch deiner Fähigkeiten beweist gegen deinen Willen die menschliche Größe."

Er unternimmt Beweisgründe für die Freiheit des Willens und erklärt aus ihr das Dasein des Uebels; Gott wegen desselben tadeln, hieße ihn tadeln, daß er uns nicht auf den blinden Naturtrieb der Thiere eingeschränkt habe. Aber wie menschliche Freiheit und göttliche Allmacht sich vereinigen, das nennt er ein unlösbares Räthsel.

Die innere Thatsache des sittlichen Kampfes, in welchem ein höheres Princip den Menschen zur Erforschung der ewigen Wahrheiten, zur Liebe der Gerechtigkeit und Tugend, und ein anderes unter die Herrschaft der Sinne zu führen und den Leidenschaften dienstbar zu machen sucht, ist ihm der Beweis dafür, daß der Mensch aus zweierlei Naturen bestehe, wenn er auch nicht die Weise ihrer Verbindung anzugeben vermag.

Da die Seele sich selbst bewegt, so ist sie immateriell. „Ist aber die Seele immateriell, folgert Rousseau weiter, so kann sie den Leib überleben, und überlebt sie ihn, so ist die göttliche Vorsehung gerechtfertigt. Hätte ich auch keinen



andern Beweis von der Immaterialität der Seele, als den Triumph des Bösen und die Unterdrückung des Gerechten in dieser Welt, so würde der mich allein abhalten, daran zu zweifeln. Ein so anstößiger Mißton in der allgemeinen Harmonie würde mich die Auflösung desselben suchen lassen. Ich würde zu mir sagen: es endigt sich nicht Alles für uns mit dem Leben, Alles kommt bei dem Tode wieder in Ordnung."

Er wagt noch zu behaupten, daß in jenem andern Leben die Sinnlichkeit, die Quelle aller Leidenschaften, hinwegfallen werde, aber weiter wagt er nichts mehr zu bestimmen.

Die ganze Kraft seiner ergreifenden Rede bietet er noch auf, um einen angebornen Sinn für das Gute, das Gewissen, als eine ursprüngliche Mitgabe des menschlichen Geistes und nicht als eine Folge der Erziehung und der Vorurtheile zu erweisen.

Der zweite Theil des Glaubensbekenntnisses richtet sich kritisch gegen die Offenbarung, die überflüssig erscheint, wenn Natur und Herz uns die Wahrheiten der Religion bezeugen.

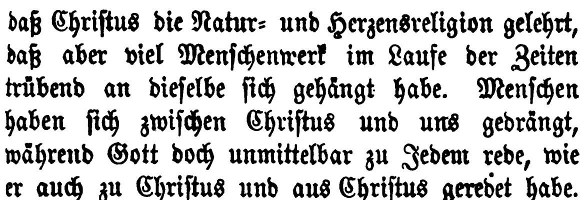
Rousseau preist mit Bewunderung die Erhabenheit und Heiligkeit des Evangeliums im Gegensatz zu den Schriften der Philosophen, so daß ihm selbst sein Gegner, der Erzbischof von Paris, das Zeugniß gibt, daß es nicht leicht sein möchte, das-



selbe mehr zu verehren. Er erkennt, wie in Christus das Ideal des Gerechten gezeichnet ist und wie Sokrates gar keine Vergleichung mit dem Bilde dieser Persönlichkeit aushalten könne. Er erklärt es für ein Räthsel, woher Christus unter dem jüdischen Volke zu jener reinen und erhabenen Moral in Wort und That gekommen sei. Ja noch mehr, er spricht aus, daß eine Geschichte, wie die Christi, nicht erfunden werden könne, weil es noch viel unbegreiflicher wäre, daß mehrere Menschen dieselbe übereinstimmend niedergezeichnet hätten, als es ist, daß nur ein einziger den Inhalt dazu dargeboten habe. Nie würden jüdische Schriftsteller diesen Ton und diese Moral gefunden haben; so große, so auffallende und so vollkommen unnachahmliche Kennzeichen der Wahrheit trägt das Evangelium an sich, daß der Erfinder desselben noch bewunderungswürdiger als sein Held sein würde. —

Aber neben all dem ewig Wahren ist wieder soviel Unglaubliches und Unmögliches darin enthalten, daß kein Denkender ihm beizupflichten vermöge. Bei solchem Widerspruch hält es Rousseau für gerathen, sich des Urtheils zu entschlagen und stillschweigend das in Ehren zu halten, was man weder begreifen noch verwerfen kann, sich vor dem großen Geiste demüthigend, der allein die Wahrheit kennt.

Sein letzter Gedanke hierüber war wohl der,


daß Christus die Natur- und Herzensreligion gelehrt, daß aber viel Menschenwerk im Laufe der Zeiten trübend an dieselbe sich gehängt habe. Menschen haben sich zwischen Christus und uns gedrängt, während Gott doch unmittelbar zu Jedem rede, wie er auch zu Christus und aus Christus geredet habe.

„Apostel der Wahrheit!“ ruft darum Rousseau den Glaubensboten zu, „was kannst du mir sagen, worüber ich nicht dein Richter bliebe? — Gott selbst hat gesprochen, seine Offenbarung sollst du hören. — Das ist ein großes Wort! Und zu wem hat er gesprochen? — Zu den Menschen. — Und warum habe ich nichts davon gehört? — Er hat andern Menschen aufgetragen, dir sein Wort zu verkündigen. — Ich verstehe! es sind also Menschen, die mir sagen werden, was Gott gesagt. Aber ich hätte lieber Gott selbst gehört; es hätte ihm nicht mehr gekostet und ich wäre gegen jede Verführung gesichert gewesen. — Er sichert dich aber, indem er die Sendung seiner Boten beglaubigt. — Wodurch? — Durch Wunder! — Und wo sind diese Wunder? — In Büchern. — Und wer hat diese Bücher gemacht? — Menschen. — Und wer hat diese Wunder gesehen? — Menschen, die sie bezeugen. — Wie, immer nur menschliche Zeugnisse? Immer Menschen, die mir berichten, was andere Menschen berichtet haben!? Wieviel Menschen zwischen Gott und mir?!“

Und so will denn Rousseau schließlich, daß

an die Stelle der Offenbarungsreligion die reine Vernunftreligion des geläuterten Theismus trete und Gott bloß mehr mit dem Kultus des Herzens, im Geist und in der Wahrheit angebetet werde. Dieser Kultus ist ohne Tempel und Altäre, innerlich im Grunde der Seele, welche Gott und der Tugend huldigt. Aber diese innerliche Gottesverehrung soll auch in das äußere Leben weihend und verklärend herausbringen — und so hat auch der Staat ein Interesse an den religiösen Ueberzeugungen seiner Bürger. Rousseau fordert darum das Bekenntniß jener Grunddogmen des persönlichen Gottes, der Freiheit und Unsterblichkeit der Seele von allen Theilnehmern an der Staatsgemeinschaft.

Der „Emil" wurde auf Befehl des Parlaments von Henkershand verbrannt, der französische Episcopat trat mit Verdammungsurtheilen gegen das Buch hervor und der Erzbischof von Paris bekämpfte es in einem eigenen Hirtenbriefe, auf welchen Rousseau in einem offenen Sendschreiben erwiederte. Dieser selbst kam in Freiheitsgefahr und rettete sich nur durch die Hilfe mächtiger Freunde.

Aber von da an war ihm keine Stätte der Ruhe mehr beschieden; die eigene Heimath, die freie Schweiz, bot dem größten Sohne, den sie hervorgebracht, kein Asyl. Ohne Rast und Friede, arm und verlassen, tief verbittert und mit der Welt zerfallen, geistig und körperlich krank, fand Rousseau

endlich in einem wahrscheinlich freiwillig gesuchten Tode am 3. Juni 1778 (zu Ermenonville) den ersehnten Ruheport.

Nachdem wir den gewaltigen Kampf, in welchen die Aufklärung in England und Frankreich mit dem kirchlichen Christenthum sich einließ, an uns vorübergehen ließen, ist es Zeit nachzusehen, wie der deutsche Geist von demselben mitberührt wurde und wie sich die ersten Träger desselben im vorigen Jahrhundert zu demselben verhielten.

Es begreift sich, daß sowohl die Literatur der deistischen Freidenker, wie die der französischen Aufklärer nach Deutschland eingeführt wurde und zur Erschütterung des kirchlichen Bewußtseins unter den Gebildeten mächtig beitrug. Im Allgemeinen scheute man sich zwar, davon offen Zeugniß abzulegen, aber in vereinzelnten literarischen Erscheinungen, die entweder nur einige Punkte der christlichen Glaubenslehre oder die ganze über die Einsicht der Vernunft sich erhebende Offenbarungstheologie angriffen und verwarfen, gab sich diese Erschütterung doch kund. Seitdem Leibnitz vom Schauplatz abgetreten war, war kein auch nur einigermassen gewachsener Gegner dieser immer drohender anschwellenden Strömung des Unglaubens gegenüber mehr vorhanden. Ja Leibnitzens Versuch der Vermittlung von Denken und Glauben wurde selbst als unzureichend erfunden und man hatte sogar Grund anzunehmen, daß er

nicht einmal mit ganzer Seele dabei gewesen sei, sondern ihn nur aus Rücksicht auf den Wunsch hoher Persönlichkeiten unternommen habe. Im Leben wenigstens bethätigte Leibnitz seine Theilnahme an der kirchlichen Gemeinschaft nur wenig, wie er denn auch bei seinem Tode die Sacramente zurückgewiesen hatte und im Rufe eines Ungläubigen starb, weßhalb kein Geistlicher bei der Bestattung seiner Leiche fungirte. Was aber die philosophischen Ueberzeugungen von Leibnitz anlangt, so ist es von Lessing gewiß zu weit gegangen, wenn er meint, derselbe sei im Herzen selbst Spinozist gewesen; aber soviel ist richtig, daß der große Gegner des Spinoza mit diesem viel mehr gemeinschaftlich hatte, als er sich vielleicht selbst gestehen mochte.

Während man innerhalb des Katholizismus, auf dem Princip der Tradition und historischen Autorität basirend, wie auf festes Land, das die stürmischen Wogen des Zweifels wohl zu umbrausen nicht aber wegzureißen vermochten, sich gerettet glaubte, und daher die ganze Negation mehr ignorirte; wurde die protestantische Kirche mächtig von der Bewegung ergriffen und wie ein der tobenden Fluth preisgegebenes Schiff heftig hin- und hergeworfen. Von ihr, die sich viel näher engagirt fühlte, gingen eine Masse apologetischer Versuche aus. Aber die einen von den protestantischen Apologeten, wie die Rationalisten, kamen fast zu einer Capitulation mit

ihren Gegnern, während die Leistungen der Andern nicht selten dazu angethan waren, nur Spott und Mitleid im feindlichen Heerlager hervorzurufen. Diese Leistungen steigen vor Allem dem Atheismus zu Leib, indem sie den bekannten teleologischen Beweis vom Dasein Gottes von allen einzelnen Gebieten und Thatsachen der Natur aus unternahmen, und ihn auf solche Weise so in's Kleinliche zersplitterten, daß er nicht bloß ohnmächtig, sondern auch lächerlich zu werden anfing. Ergötzliche Beispiele davon führt Feuerbach auf. Da gab es eine Astrotheologie, eine Petinotheologie, eine Insectotheologie. Selbst die besonderen Thiergattungen hatten wieder ihre eigene Theologie. Als im J. 1748 unzählige Schaaren von Heuschrecken erschienen, so fiel gleich noch in demselben Jahr der Pastor primarius zu Diepholz, Rathlef, über sie her und fabricirte eine eigene Akridotheologie (d. i. Heuschreckentheologie), wo unter anderen Beweisen von „dem großen Verstande Gottes" auch dieser vorkommt: den Kopf hat Gott in ihnen also eingerichtet, daß er länglich und das Maul unten, damit sie im Fressen sich nicht tief bücken, sondern bequem und geschwind ihre Nahrung nehmen können. J. A. Fabricius schrieb eine Hydro- und Pyrotheologie; ein Superintendent zu Pfedelbach eine „geistliche Lehrschule vom Schnee;" P. Ahlwardt eine „Brontotheologie oder vernünftige und theologische Betracht-

ungen über Blitz und Donner"; J. S. Preu eine „Sismotheologie oder physikalisch-theologische Betrachtung über die Erdbeben;" Andere vom „Regen als Zeugen der Existenz Gottes"; ja, aus den Monstris und aus jedem Organ des Leibes wurde auf das Dasein Gottes geschlossen, und der gelehrte J. C. Schwartz leistete endlich in dieser Beziehung wohl das Aeußerste, indem er 1715 eine Antrittsrede hielt »De usu et praestantia daemonum ad demonstrandam uaturam Dei. *)« —

Hinter dieser Apologetik stand aber auch innerhalb der protestantischen Kirche noch eine andere Theologie, die die Negation gar nicht beachtete und sich mit unerschütterlicher Glaubenszuversicht an die Offenbarung als geschichtliche Thatsache hielt. Da ihr diese Thatsache einzig durch die biblischen Schriften verbürgt war, so konnte die Autorität derselben nicht hoch genug gesteigert werden, nicht bloß eine Inspirationstheorie, welche die Autoren dieser Bücher zu selbstlosen Werkzeugen des heiligen Geistes machte, wurde festgehalten, sogar bis zu der Behauptung kam man im Anfang des 18. Jahrhunderts, daß die Bibel selbst Gott sei. — Aber um diese auf die Bibel sich gründende Glaubenszuzuversicht mußte es immer mißlicher sich gestalten, wenn entweder aus dem Inhalt derselben zu er-

*) Feuerbach, Pierre Bayle p. 42 ff.

weisen versucht wurde, daß sie gar nicht göttlichen Ursprungs sein könne oder wenn nachgewiesen wurde, daß ihre Autoren auch nur als irrthumsfähige Menschen sie abgefaßt hätten oder wenn ihr gar die historische Authenticität abgestritten wurde, d. h. wenn als das Datum ihrer Entstehung eine spätere Zeit als die der ersten Decennien des Christenthums und demnach auch andere Autoren als die Apostel und unmittelbaren Apostelschüler behauptet wurden. Das Erstere ist geschehen durch Reimarus, das zweite durch Lessing, das dritte, nachdem schon Semler und der Rationalismus auf diese Bahn eingelenkt hatten, vorzugsweise in unserem Jahrhundert durch die historische Kritik der sogenannten Tübingerschule. Es versteht sich, daß in der Reihenfolge dieser sich steigernden Kritik jeder spätere Standpunkt mehr oder minder die Behauptungen des vorhergehenden in sich wiederholte. —

Als Friedrich II. den preußischen Königsthron bestieg, da sollte die Aufklärung in Deutschland einen mächtigen Schützer und Förderer erhalten. Der religiöse Zwang, in den ihn sein Vater gehalten hatte und die geistlose Art, in der ihm in seiner Jugend das Christenthum bekannt geworden war, hatten ihn mit einem gründlichen Abscheu gegen daselbe erfüllt, so daß er kein vorurtheilsfreies Auge für seine Beurtheilung mehr übrig behielt und es bis zum Schlusse seines Lebens mit

den bittersten Sarcasmen verhöhnte. Eine seiner ersten Regierungshandlungen war die Zurückberufung des Philosophen Wolff nach Halle, dessen Schriften er früher mit vieler Hingebung studirt hatte, von dem er aber — wie wenigstens Voltaire in seinem „Privatleben des Königs von Preußen" berichtet — später urtheilte, daß er nur „der Ausschmierer unnützen Zeuges" sei. Ueberhaupt hatte Friedrich eine sehr geringe Meinung von der deutschen Wissenschaft und Kunst, er hatte kein einziges deutsches Buch in seiner Handbibliothek und konnte seine Muttersprache weder grammaticalisch noch orthographisch handhaben. Zu dieser Geringschätzung trug aber ohne Zweifel auch das merkwürdige Verhängniß bei, daß der König fast nur mit den größten Pedanten des Zeitalters persönlich bekannt wurde, die ihm im Gegensatz zu der gewandten und witzigen Art der französischen Schöngeister unendlich lächerlich erscheinen mußten. Friedrich selbst schildert ein solches Zusammentreffen mit Gottsched in einem Briefe an d'Argens. Gottsched machte sich groß vor ihm, daß er bereits 60 Folianten zur Welt gebracht habe und alle drei Monate zwei neue fertig bringe. „Zwei Bände alle drei Monate, fragte ihn der König erstaunt, wie ist dieß möglich?" — „Das kommt Alles von hier" erwiederte Gottsched, mit dem Finger auf seine Stirn deutend. Einer seiner mitanwesenden

Collegen hatte die Bosheit zu bemerken: „und aus dem Bayle und den andern Schriftstellern, welche der Magister Gottsched übersetzt.“ Dieser aber ließ sich nicht aus der Fassung bringen: „Ja, sagte er, ich habe sie alle übersetzt, aber auch alle verbessert.“ Der König bemerkte neckend: „So habt Ihr wohl die ganze Wissenschaft inne?“ Gottsched erwiederte gravitätisch: „Jawohl, Euer Majestät!*)

So umgab sich denn Friedrich mit einer Reihe französischer Freigeister und bot im Namen der Aufklärung den um ihretwillen Verfolgten bei sich ein Asyl. Darum ertönte auch sein Lob aus dem Munde dieser Männer; Voltaire, solange seine freundliche Beziehung zu Friedrich dauerte, nannte ihn den Salomon des Nordens, Helvetius den Freund und Schützer der Wahrheit, de la Mettrie pries ihn als den modernen Julian.

Mit ihnen brachte Friedrich großentheils seine Abende zu, wo das Hauptthema der Unterhaltung die beißendste Verhöhnung des Christenthums war. So cordial er aber hier mit den Genossen seiner Tafelrunde bisweilen zu werden schien, so sehr er sie aufforderte, jede Zurückhaltung abzulegen und zu vergessen, daß der König anwesend sei, so ließ

---

*) conf. Biedermann: Friedrich der Große und sein Verhältniß zur Entwicklung des deutschen Geisteslebens p. 10.

er doch alsbald diejenigen, die sich von solcher Aufmunterung getäuscht zu sehr gehen ließen, den Gebieter, ja den Tyranen fühlen und behandelten sie mit moralischen Fußtritten. Friedrich hatte ein scharfes Auge für die Schwächen seiner Genossen und war grausam genug gerade daran sie zu quälen. Wer sich da verletzt zeigte, der beleidigte Friedrich, wer sich aber den Anschein gab, als nähme er die Sottisen unempfindlich hin, der ärgerte ihn und forderte seinen giftigen Witz nur neuerdings und beißender heraus. Dazu kam, daß diese Herrn, welche das Lob des Königs in alle Welt zu verkündigen hatten, um den niedersten Sold gemiethet waren und daher — mit Ausnahme Voltaire's, der sich kostbarer zu machen wußte — keineswegs in einer materiell behäbigen Lage sich befanden. „Es ist schwer zu begreifen, sagt Macaulay in seinem bekannten Essay über Friedrich den II., worin er auch dessen Verhältniß zu seiner philosophischen Umgebung schildert, wie irgend Etwas außer den Qualen des Hungers Menschen zur Ertragung des Elends verführt haben kann, Gesellschafter des großen Königs zu sein. Wir stehen nicht an, zu behaupten, schließt er übertreibend, daß der ärmste der damaligen Londoner Autoren, der auf einer Hausflur schlief und im Keller zu Mittag aß, mit einer papierenen Kravatte und einem Holzspahn statt Busennadel ein glücklicherer Mann war,

als irgend Einer der literarischen Hausgenossen an Friedrichs Hofe.*)"

Bei einer solchen Behandlung war es natürlich, daß sich die Herrn nicht besonders glücklich am königlichen Hofe fühlten. Selbst de la Mettrie vielleicht des Königs beliebtester Gesellschafter, der sich ungestraft die meisten Freiheiten in seiner Gegenwart herausnehmen durfte, sehnte sich, wie Voltaire berichtet, von Berlin sehr hinweg und hätte, wenn es möglich gewesen wäre, den Weg nach Hause zu Fuß gemacht.

Demnach dürfte es weniger rüde erscheinen, wenn Rousseau auf eine Einladung des Königs, worin ihm Asyl und Freiheit, 2000 Franken Jahrgeld und ein kleines Landgut in der Nähe von Berlin angeboten wurde, in folgender Weise antwortete: „Euer Majestät versprechen mir ein Asyl und Freiheit! Aber sie haben einen Degen und sind König! Sie bieten mir einen Jahrgehalt an, und ich that nichts für Sie; haben Sie denn schon alle diejenigen belohnt, die ihre Arme und Beine in Ihrem Dienst verloren?**)" —

Rousseau konnte aber auch voraussehen, daß er in der Gesellschaft des Königs, wozu er nach

*) Friedrich der Große p. 40 ff.

**) Thiebault: Friedrich der Große. Deutsch bearbeitet. I. 10 ff.

Naturell und Gesinnung gar nicht paßte, zu einer peinlichen Rolle verurtheilt worden wäre, die er nicht lange sich würde haben gefallen lassen.

Der berühmteste Gast des Königs war Voltaire, der in der Hoffnung sich die Börse recht zu füllen, seinem wiederholten Rufe endlich gefolgt war. Friedrich gewährte ihm neben den Auszeichnungen des Kammerherrnschlüssels und des Verdienstordens das noch reellere Gut des Jahrgehalts eines Staatsministers im Betrage von circa 5000 Thalern, dazu Wohnung im Schloße, freie Tafel, Holz und eine Quantität von Zucker, Chocolade, Thee und Wachslichtern. Aber gerade der ökonomische Sinn von Beiden wurde bald die Veranlassung ihrer gegenseitigen Entfremdung. Wie Graf Nesselrode erzählt, sei vom König der Befehl gegeben worden, täglich eine anständige Tafel von sechs Couverts für den Dichter zu besorgen. Voltaire war jedoch so boshaft, acht oder zehn Personen zu Gast zu bitten. Man fand nun zwar allerdings ausreichend zu essen, allein da die Küchendiener hievon nicht unterrichtet waren, fehlte es oft an Kleinigkeiten, Zucker, Kaffee u. s. w., worüber sich nun Voltaire nach seiner Art in Spöttereien über des Königs Geiz erging, die diesem wieder zugetragen wurden. Als Voltaire sich vergeblich an ihn um eine reichlichere Besorgung seines Bedarfs in diesen Dingen gewendet hatte, dachte er sich: „Man hilft sich, wie

man kann. Nur derjenige ist der Gefoppte, welcher blöde ist.“ Er verkaufte also die ihm monatlich in bestimmten Rationen gelieferten Wachskerzen und steckte, um Licht zu erhalten, alle Abende heimlich einige der Wachskerzen zu sich, die in den Vorzimmern des Königs brannten. *) Zu einem vollständigen Bruch zwischen dem König und Voltaire kam es, als dieser auf Maupertuis, den Präsidenten der Berliner Akademie, ein giftiges Pasquill unter dem Titel „der Doctor Akakia,“ worin er mehrere Vorschläge des sonst berühmten Gelehrten in ihrer Lächerlichkeit aufdeckte, wider des Königs Willen, der dadurch das Ansehen der Akademie gefährdet glaubte, und wider sein eigenes diesem gegebenes Versprechen drucken ließ. **)

*) ib. II. 221 ff.

**) Nach Voltaire's Erzählung in dem „Privatleben des Königs von Preußen“ waren Maupertuis, Vorschläge folgende: 1) Eine Reise in die zwei Pole zu unternehmen; 2) Riesenköpfe zu seciren, um aus ihrem Gehirn die Beschaffenheit der Seele kennen zu lernen; 3) eine Stadt zu bauen, wo nur lateinisch gesprochen würde; 4) ein Loch bis in den Mittelpunkt der Erde zu graben; 5) Krankheiten dadurch zu kuriren, daß man die Kranken in Harz einhüllte; 6) durch Erhebung der Seele die Zukunft zu verkündigen. — In diesem Berichte Voltaire's liegt mindestens in Nro. 5 und 6 der Vorschläge Maupertuis entweder ein Mißverständniß oder eine Entstellung vor. Wie anderweitige Berichte ergeben, scheint Maupertuis mit Nro. 5 gemeint zu haben, daß durch Ein=

Fast alle die Männer, welche Friedrich um sich in seinen Abendzirkeln sah, stimmten mit ihm in der Verhöhnung der christlichen Religion überein; aber wir haben sichere Belege dafür, daß bei manchem von ihnen die Freigeisterei keinen tiefen und soliden Grund hatte und daß sie vorzüglich um der königlichen Gunst willen in derselben machten. So ist es von de la Mettrie, dem sogenannten Hof-Atheisten bekannt, daß ihn ein heftiges Gewitter in die kläglichste Angst jagen konnte und er dann ein Kreuz um das andere schlug. Namentlich d'Argens, ein besonderer Günstling des Königs, dem dieser die geheimsten Falten seines Herzens aufschloß, so daß er ihm bei dem unglücklichen Stand seiner Angelegenheiten im Jahre 1757 vor der Schlacht bei Roßbach auch seinen Entschluß zum Selbstmord nicht vorenthielt, war ganz merkwürdig abergläubisch. Von gräßlicher Todesfurcht gepeinigt witterte er aus den unschuldigsten Zufälligkeiten böse Vorzeichen seines Schicksals heraus. Er konnte an keiner Tafel aushalten, wo dreizehn Personen saßen, er wurde unruhig, wenn einige Messer und Gabeln kreuzweise übereinander lagen, und legte sie dann jedesmal

hüllung der Kranken in Herz Ansteckungen bei Epidemien verhütet werden könnten, und Nro. 6 bezieht sich auf Maupertuis oftmals geäußerte Ansicht, daß dem ernstlichen Wollen des Menschen Nichts unmöglich sei.

anders. Thät man ihm sein Befremden darüber kund, so sagte er: „Ich weiß wohl, daß dieß eigentlich nichts zu bedeuten hat, indeß sie können ja auch so liegen.“ Wurde zufällig ein Salzfaß umgestoßen, so wurde d'Argens blaß und rief: „Mein Gott, welch ein Schicksal! Geschwind einige Körner ins Feuer, damit der Zauber gelöst und das Furchtbare abgewendet wird!“ Er glaubte an Unglückstage. Als er eines Abends ganz glücklich war, daß ihm heute eines der schwierigsten Kapitel in seinem Werke über den Geist über alles Erwarten gelungen sei, da warf er die ganze Arbeit wieder ins Feuer, als er hörte, daß dieser Tag der erste Freitag des Monats sei. Als d'Argens einst auf einer Reise mit Maupertuis in demselben Zimmer übernachten mußte, sah er zu seinem Erstaunen den aufgeklärten Präsidenten der Akademie sich auf die Kniee werfen und sein Nachtgebet verrichten. Auf seine Frage, was dieß bedeuten solle, erwiederte jener: „Still, still, wir sind ja hier allein.*)“

Dafür war der König entschieden in seinen Ansichten über die Religion und verläugnete dieselben bis zu seinem Ende nicht.**) Seine ganze Philosophie war ihm von Locke und Voltaire inspirirt. Er glaubte an ein intelligentes Welt=

*) Thiebault im angef. W. II. 259 ff; II. 185 ff.

**) Zimmermann über Friedrich den Großen p. 238.

prinzip; aber er nahm die Materie und die Welt als ewig an. Eine Vorsehung, die sich auch auf das Einzelnste erstrecke, schien ihm Gottes unwürdig; dieser habe vielmehr als oberster Lenker zur Regierung und Erhaltung der Welt die Naturgesetze angeordnet. Diese Anschauung vertrat er mit vielem Geschick in seiner „Kritik des Systems der Natur," in welchem er auch für die Willensfreiheit mit triftigen Gründen argumentirte, während er hingegen den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele, zu welchem er sich niemals hinneigen konnte, auch hier wieder fallen läßt. Ja, sogar die Moral des Christenthums nimmt er darin gegen die Angriffe jenes Buches in Schutz, wobei er freilich einen reineren Kern derselben von späteren Ausartungen unterscheidet.*)

Wenn Friedrich auch vollkommene Religions-Freiheit in seinen Staaten eingeführt wissen wollte, und wenn er sogar daran dachte, in Berlin ein Pantheon zu erbauen, in welchem jede besondere Religionsgenossenschaft eine eigene Abtheilung für ihren Gottesdienst haben sollte, so war er doch per-

*) Oeuvres posthumes de Frederic II. Berlin 1788. t. VI p. 143 fl. Es ist eine ganz vergebliche Mühe, welche sich Preuß in seinem Werke über „Friedrich den Großen" macht, erweisen zu wollen, daß dieser an die persönliche Fortdauer geglaubt habe (III. 170 fl.).

sönlich nichts weniger als duldsam gegen die Geistlichen, die er kurzweg „Fasen“ nannte. Ein Geistlicher, der im Geruche besonderer Frömmigkeit stand, war ihm geradezu unausstehlich. Als einst ein gewisser Frommann um das Directorium der gelehrten Anstalt in Klosterbergen einkam, da wagte man ihn nur unter dem Namen Frohmann dem König zur Anstellung vorzuschlagen.*) Und bekannt ist es, wie der König die Pietisten von Halle, welche die Schauspieler entfernt haben wollten, bestrafte; er verordnete nämlich nicht nur, daß die Komödianten bleiben sollen, sondern daß der Mucker Franke selbst bei ihnen in die Komödie gehen und der erste Komödiant dieß attestiren soll.**)

Es scheint, daß der freigeistige Ton am Hofe und die von ihm gepflegte Literatur in weitere Kreise ansteckend wirkte und dabei nicht gerade zur Verbesserung der Sitten beitrug. Zimmermann wenigstens erzählt, daß es Mode wurde, die Bande ehelicher Treue ohne Scham öffentlich zu brechen, daß Ehescheidungen und Weibertausch in Berlin so gewöhnlich wurden, wie in den verdorbensten Zeiten des alten Rom, daß in Potsdam allein innerhalb 10 Jahren 300 Selbstmorde begangen wurden u. s. w.***)

*) Büsching: Character Friedrichs des Zweiten von Preußen p. 85 ff.
**) Tholuk: Vermischte Schriften. II. 36 ff.
***) Im angef. W. p. 238 ff.

Neben der importirten französischen Freidenkerei entfaltete sich unter dem Einfluße der herrschenden Zeitströmungen und aus einer flach=verständigen Denkweise heraus die sogenannte Berliner Aufklärung, die ihren classischen Vertreter in dem Buchhändler Nicolai erhielt, der ihr in verschiedenen journalistischen Unternehmungen die kräftigste Förderung gab und es dabei namentlich auf den Kampf gegen Alles, was ihm nach Geistesdruck und Verdummung zu schmecken schien, abgesehen hatte. Er sammelte zu diesem Zwecke helle Köpfe als Bundes-Genossen um sich, darunter Mendelssohn und Lessing. — Das Prinzip dieser Richtung war ein befangener und enger Subjectivismus. An seinem individuellem Tacte, an seinem gebildeten Gefühl, an seinem gesunden Verstande sollte das Subject ein absolutes Kriterium über Alles besitzen. Von hier aus urtheilte es über Alles und sprach auch dort ab, wo ihm etwas begegnete, was für seinen Maßstab zu groß war. Während namentlich Nicolai alle die schlimmen Eigenschaften einer solchen Richtung in sich vereinigte, stellte Moses Mendelssohn (1729—1786), den eine größere Gemüthsinnigkeit charakterisirte und der durch einen mühevollen Lebensgang ernster gestimmt worden, überhaupt aber auch seiner eigenen Schranken sich mit Bescheidenheit bewußt war, die bessere Seite derselben dar. In der Schule Wolffs und der

englischen Freidenker gebildet war er über den Dogmatismus des Judenthums hinaus und bekannte sich zur natürlichen Religion, als deren Anhänger er sich durch Uebung ächter Humanität zu erweisen suchte; wie er denn auch stets bestrebt war, die Religion für eine Sache des Gefühls, die nicht in Dogmen formulirt werden dürfe, und als werkthätige Sittlichkeit zu erklären. — Indem die individuelle Subjectivität Alles von sich aus abschätzte, schätzte sie die Dinge auch nur nach der Beziehung, die sie für sie hatten, und nahm sie auch nur insoweit als ein Erkenntnißobject vor. Es war ein ausgesprochener Satz von Mendelsohn, daß die Philosophie mit der Untersuchung der äußeren Gegenstände, mit dem Erforschen der Natur, der Beschaffenheit der Himmelskörper zwar anfangen, aber bei jedem Schritt, den sie thut, einen Blick auf den Menschen zurückwerfen müsse; denn ihr letztes Ziel, worauf alle ihre Bemühungen hinführen sollen, sei die Glückseligkeit des Menschen. Nicht also der Wahrheit an und für sich, sondern nur insoferne sie dem Menschen Nutzen bringt, wollte dieses Denken dienen. Eine solche Absicht mußte dieses von vorneherein corrumpiren und abstumpfen und alle seine Resultate verfälschen. Mendelssohn's Theologie beschäftigt sich demgemäß nicht mit einer Erforschung des göttlichen Wesens, sondern eilt nur sein Dasein festzustellen und von hier aus Folgerungen zu entnehmen, die im In-

teresse des Subjects liegen, wie z. B. die einer individuellen Vorsehung. Namentlich um die Unsterblichkeit der Seele ist es ihm zu thun, weil sie wünschenswerth und nützlich ist. Die Natur wird nur als Magd für die menschliche Glückseligkeit betrachtet. Alles, Gott wie Natur ist zuletzt nur um des Menschen willen da, der sich immer wichtiger geworden ist und seinen Werth nicht hoch genug taxiren kann. Eine objective, über die eigene Einzelnheit und Beschränkung hinausgehende Erfassung des Ganzen wird unmöglich.

Solche Reflexionen, wie sie Mendelssohn machte, waren ebenso leicht mitzutheilen, wie sie gefunden worden. Man erzählt von ihm, daß er über das Dasein Gottes mit gleicher Deutlichkeit zu sprechen vermochte, wie über ein neues Muster seiner Seidenfabrik. Er wurde ein beliebter Popularphilosoph, dessen Schriften zugleich aufklärten, trösteten und erbauten. Als ihm in Kants Kritik der reinen Vernunft eine neue Epoche der Philosophie entgegentrat, da fühlte er sich bereits zu unfähig, um sich mit ihr noch einzulassen. Er legte daher das Buch bald aus der Hand und war ordentlich froh, daß es auch Andere nicht verstehen konnten. „Sehr angenehm war es für mich, schrieb er an Elise Reimarus, von Herrn Rudolphi zu vernehmen, daß der Herr Bruder nicht viel von der Kritik der reinen Vernunft halte. Ich für meinen

Theil muß bekennen, daß ich sie nicht verstehe. Es ist mir also lieb, daß ich nicht sonderlich viel entbehre, wenn ich von dannen gehe, ohne dieses Werk zu verstehen.“ *)

Als wahre Geistesgemeinschaft darf man das Verhältniß nicht betrachten, in welchem Lessing (1729—1781) zur Berliner Aufklärung stand. Vielmehr, als er sich klar wurde, wie diese auch gegen jede tiefere Kundgebung des Geistes sich verschloß und damit einer kräftigeren Entwicklung seines Lebens in Deutschland nur hinderlich in den Weg trete, wandte er sich von ihr entschieden ab. Ueberhaupt scheint er in sein späteres Leben nicht bloß Geringschätzung, sondern auch persönliche Verstimmung aus Berlin mitgenommen zu haben. Wie ihm die Berliner-Aufklärung nicht gefallen konnte, so war ihm auch das französische Literatenthum, wie es hier im Strahle der königlichen Gunst üppig wucherte, nach seiner ganzen von wissenschaftlichem und sittlichem Ernst getragenen Natur verhaßt und endlich hatte er Grund sich gegen den großen König selbst zu beklagen. Nämlich während der Zeit seines ersten Aufenthaltes in Berlin hatte Lessing das Unglück in Voltaire's Nähe zu kommen und von ihm aus einem ganz unschuldigen Anlaß beim König verläumbet zu werden.

*) conf. Kaiserling: Moses Mendelssohn. Sein Leben und seine Werke.

Die Folge davon war, daß dieser, als man ihm nach fast fünfzehn Jahren Lessing für die Stelle eines Bibliothekars vorschlug, nichts von ihm wissen wollte und auf weitere Vorstellungen hin ihn heftig ablehnte.

Von daher mag es gekommen sein, daß in Lessing selbst eine gewisse Verstimmung gegen Friedrich Platz griff, der einerseits den deutschen Namen wieder zu Ehren brachte, andrerseits aber doch die gründlichste Verachtung gegen den deutschen Geist hegte. Er übersah nicht, daß derselbe nur im Räsonniren, aber nicht im staatsbürgerlichen Leben Freiheit gab. Und als ihm nun Nicolai die Geistesfreiheit in Berlin angerühmt hatte, da erwiederte er ihm: „Sagen Sie mir von Ihrer Berlinischen Freiheit zu denken und zu schreiben ja nichts. Sie reduzirt sich einzig und allein auf die Freiheit, gegen die Religion soviel Sottisen zu Markte zu bringen, als man will. Und dieser Freiheit muß sich der rechtliche Mann nun bald zu bedienen schämen. Lassen Sie es aber doch einmal einen in Berlin versuchen, über andere Dinge so frei zu schreiben, als Sonnenfels in Wien geschrieben hat; lassen Sie es ihn versuchen, dem vornehmen Hofpöbel so die Wahrheit zu sagen, als dieser sie ihm gesagt hat; lassen Sie einen in Berlin auftreten, der für die Rechte der Unterthanen, der gegen Aussaugung und Despotismus seine Stimme erheben

wollte, wie es jetzt sogar in Frankreich und Dänemark geschieht: und Sie werden bald die Erfahrung haben, welches Land bis auf den heutigen Tag das sclavischeste Land von Europa ist.*)"

Ein Geist wie Lessing, dem lieber die Arbeit als der Besitz, lieber der Weg als das Ziel, und darum das Suchen nach der Wahrheit das Leben war, so daß er sich nicht wünschte jemals darin fertig zu werden,**) konnte unmöglich in ein äußerlich überliefertes religiöses System ungeprüft eingehen. Sein Vater hätte ihn gerne zum Theologen bestimmt, aber von so seltener Selbstständigkeit des Geistes, daß für ihn nur das Selbsterrungene vorhanden war, vermochte Lessing einem Stande keine Neigung ent-

*) Lessings sämmtl. Schriften. Berlin 1838 XII. p. 233 ff.

**) ib. X. 49 ff.: „Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgend ein Mensch ist oder zu sein vermeinet, sondern die aufrichtige Mühe hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Werth des Menschen. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worin allein seine immer wachsende Vollkommenheit besteht. Der Besitz macht ruhig, träge, stolz. Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, auf immer und ewig zu irren, verschlossen hätte und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demuth in seine Linke, und sagte: Vater gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!"

gegen zu bringen, der zumeist fertige und passive Naturen erfordert. Auf die Zweifel des Vaters in Bezug auf seine Anhänglichkeit an das Christenthum erwiederte der zwanzigjährige Lessing: „Die Zeit soll lehren, ob der eine besserer Christ ist, der die Grundsätze der christlichen Religion im Gedächtnisse, und oft ohne sie zu verstehen, im Munde hat, in die Kirche geht, und alle Gebräuche mitmacht, weil sie gewöhnlich sind; oder der, der einmal klüglich gezweifelt hat, und durch den Weg der Untersuchung zur Ueberzeugung gelangt ist, oder sich wenigstens noch dazu zu gelangen bestrebet. Die christliche Religion ist kein Werk, das man von seinen Aeltern auf Treue und Glauben annehmen soll. *)"

Lessing erzählt selbst aus seinem Leben, daß er in seinen jüngeren Jahren eifrig die Schriften für und wider die christliche Religion gelesen habe. „Je bündiger mir der eine das Evangelium erweisen wollte, so berichtet er, desto zweifelhafter ward ich. Und je muthwilliger und triumphirender mir es der andere ganz zu Boden treten wollte, desto geneigter fühlte ich mich, es wenigstens in meinem Herzen aufrecht zu erhalten."**) Aber endlich ging aus dieser Unentschiedenheit für ihn doch die Verwerfung des kirchlichen Christenthums hervor.

*) ib. XII. p. 13.
**) ib. XI. 542 ff.

Ihm erschien es nun nicht nur als falsch, sondern auch als das abscheulichste Gebäude des Unsinns;*) doch gestand er ihm die Consequenz zu und erhob es um deßhalb über die neumodische Theologie des Rationalismus, von der er fürchtete, daß sie die Vernunfteinsicht corrumpire. „Darüber sind wir einig, schreibt er an seinen Bruder, daß unser altes Religionssystem falsch ist; aber das möchte ich nicht mit dir sagen, daß es ein Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen sei. Ich weiß kein Ding in der Welt, an welchem sich der menschliche Scharfsinn mehr gezeigt und geübt hätte, als an ihm. Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen ist das Religionssystem, welches man jetzt an die Stelle des alten setzen will; und mit weit mehr Einfluß auf Vernunft und Philosophie, als sich das alte anmaßte. Und doch verdenkst du es mir, daß ich dieses alte vertheidige? Meines Nachbars Haus drohet ihm den Einsturz. Wenn es mein Nachbar abtragen will, so will ich ihm redlich helfen. Aber er will es nicht abtragen, sondern er will es mit gänzlichem Ruin meines Hauses stützen und unterbauen. Das soll er bleiben lassen, oder ich werde mich seines einstürzenden Gebäudes so annehmen, wie meines eigenen.**)“

*) ib. XII 282.
**) ib. XII. 410 conf. X.25.

Lessing unterschied zwischen der kirchlichen Orthodoxie und der Religion; die Sache der letzteren vertrat er lebenslang, ja er war überzeugt, daß seine Kämpfe gegen die erstere nur in ihrem Interesse sein könnten. Namentlich am Anfang seiner literarischen Thätigkeit macht sich eine ernste Bezugnahme auf die Religion bei ihm bemerklich. In dem Lustspiel „der Freigeist" kommt der gläubige Theologe glänzend weg, während der Freidenker in aller möglichen Blösse sich zeigt. Hier spricht Lessing das scharfe Wort aus, daß ein ehrlicher Mann einen Eckel daran bekommen möchte, wenn er sieht, daß jeder Lumpenhund ein Freigeist sein will.*) Bei Gelegenheit der Recensionen einiger französischen Literaturwerke hofft er das Einemal auf das Kommen einer Zeit, wo es der Wohlanständigkeit gemäß sein wird, ein guter Christ zu heißen, so wie es jetzt die Artigkeit erfordert, sich für nichts schlechteres als einen Atheisten, solange man gesund ist, halten zu lassen**); und das Anderemal drückt er seine ganze Verachtung über diese Schriften aus, welche die Religion untergraben und unter lockenden Bildern die schimpflichste Wollust ins Herz flüstern.***) Aus dieser Zeit stammt auch der Entwurf zu einem Ge-

*) ib. I. 398.
**) ib. III. 194.
***) ib. III. 203.

dicht über „die Religion," wo er in der Vorerinnerung erklärt, daß ihm die Religion schon seit verschiedenen Jahren die Beschäftigung einer ernsthafteren Muse gewesen, und daß er durch Selbsterkenntniß den sichersten Weg zur wahren Religion finden wolle; in dessen ersten Gesang er dann die Religion als das göttlichste noch über den Verstand erhabene Geschenk des Schöpfers an die Menschen preist*), das, wie er an einer andern Stelle sich wieder verlauten läßt, man den Spöttereien gegenüber, womit man sie verächtlich zu machen suche, in all dem Glanz vorstellen müsse, in welchem sie unsere Ehrfurcht verdient.**) —

Wenn sich nun Lessing in seinen theologischen Kämpfen den Anschein gab, er nehme sich um das kirchliche Christenthum an, so daß selbst die ihm zunächst Stehenden irre wurden, so war dieß nicht ernsthaft gemeint, sondern nur eine zeitweilige gymnastische Position, in Wahrheit war seine Absicht vielmehr die entgegengesetzte; nämlich wie er sich gegen Mendelsohn ausläßt: „unter dem Vorwande es neu zu unterbauen den Umsturz des abscheulichsten Gebäudes von Unsinn zu befördern."***) Seinem Bruder aber schreibt er in dieser Sache:

*) ib. I. 185 ff.
**) ib. III. 322.
***) ib. XII. 282.

Es ist im Grunde allerdings wahr, daß es mir bei meinen theologischen — wie du es nennen willst — Neckereien oder Stänkereien mehr um den gesunden Menschenverstand, als um die Theologie zu thun ist, und ich darum nur die alte orthodoxe (im Grunde tolerante) Theologie der neueren (im Grunde intoleranten) vorziehe, weil jene mit dem gesunden Menschenverstande offenbar streitet, und diese ihn lieber bestechen möchte. Ich vertrage mich mit meinen offenbaren Feinden, um gegen meine heimlichen desto besser auf meiner Hut sein zu können." *)

In seine theologischen Kämpfen wurde Lessing bekanntlich durch die Veröffentlichung der „Fragmente des Wolfenbüttel'schen Ungenannten" verwickelt, die zum Entsetzen aller gläubigen und halbgläubigen Zeitgenossen wie eine verheerende Brandfackel in die Lehrgebäude der orthodoxen und rationalistischen Theologie fielen.

Der Verfasser dieser Fragmente war Hermann Samuel Reimarus (1694—1765), Professor der orientalischen Sprachen am Gymnasium zu Hamburg, ein Schüler Wolffs, der aber auch noch eigene Gedanken zu haben wagte und, die Hohlheit der Schaukeltheologie seiner Zeit durchschauend und mit Widerwillen von ihr sich abkehrend, an der Hand der englischen Freidenker, von denen er sich auf

*) ib. XII 482. conf. dazu 409.

Toland und Collins ausdrücklich beruft, aus dem Deismus vernichtende Consequenzen für die geoffenbarten Religionen des Judenthums und Christenthums zog, um aus der Entstellung, die nach seiner Meinung in ihnen die ewige Sache der Religion gefunden und worin sie den Beifall aller Denkenden verloren haben sollte, das Wesen und die Wahrheit derselben, wie sie im Herzen sich verkünde und in der Natur sich bezeuge, lauter darzustellen. Die Bedeutung des Reimarus ist, daß er den Bund, den die Philosophie durch Wolff und den Rationalismus mit dem biblischen Supranaturalismus geschlossen hatte, mit der keckſten Kritik zerstörte. In seinen „Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion," ergeht er sich in einer teleologischen Betrachtungsweise der Natur, die ihm das Dasein eines intelligenten höchsten Wesens, den Menschen als den Zweck aller übrigen Schöpfungen und die Unsterblichkeit der Seele erschliessen läßt. Da er behauptet, daß Gottes Thätigkeit in der Welt eine streng gesetzmäßige sei, verwirft er die Wunder und von hier aus auch eine auf Wunder sich stützende Offenbarung Gottes. Die Religion faßte er insbesondere von dem Gesichtspunkte des Nutzens aus ins Auge, indem er zeigt, daß sie den irdischen Genuß nicht nur nicht störe, sondern im Gegentheil erhöhe, und nimmt sie darum auch in Schutz gegen die fanatischen Declamationen

der französischen Aufklärer, vor deren Frivolität er einen gründlichen Abscheu hatte.*)

Als ein viel zu ängstlicher und Rücksichten nehmender Mann hatte Reimarus sein epochemachendes Werk „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ zeitlebens geheim gehalten, und erst nach seinem Tode erhielt Lessing Einsicht in dasselbe und publicirte es theilweise von 1774—1777 in den „Beiträgen zur Geschichte der Literatur aus den Schätzen der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel,“ die von der Censur befreit waren.

In diesem Werke erklärt Reimarus die Verfasser der biblischen Schriften für bloß menschliche Zeugen, deren Vorgeben Boten göttlicher Offenbarungen zu sein man zunächst an ihren Reden und Handlungen zu prüfen habe, welche mit ihrer hohen Mission übereinstimmend sein müssen. In dieser Absicht legt er daher an die Persönlichkeiten der biblischen Geschichte den moralischen Maaßstab seiner Zeit und erweist, wie sie zu kurz dabei kommen. Wie aber diese sogenannten Zeugen und Träger der Offenbarung verdächtig sind, so ist es auch der Inhalt ihres Zeugnisses, nämlich die Lehren und Anweisungen, die sie den Menschen mitbringen; denn

*) conf. Erdmann: Geschichte der neueren Philosophie II. 2. Abth. p. 503.

diese haben die Vollkommenheit und Glückseligkeit derselben nicht gefördert und stehen mit anderen offenbaren Wahrheiten, besonders mit der göttlichen Vollkommenheit und den Naturgesetzen in Widerspruch. Eine „übernatürliche, selig machende Religion" müßte doch die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und der Vergeltung unserer Handlungen in einem jenseitigen Leben enthalten, aber Nichts der Art finde sich im alten Testament.

So kommt Reimarus zu dem Schlusse, daß wie die Zeugen und Träger der sogenannten Offenbarung moralisch sehr tief stehende Menschen ohne allen Anspruch auf Glaubwürdigkeit seien, auch ihre Lehre gegen alle Kriterien der Logik und Erfahrung verstoße und demnach die sogenannte Offenbarung im Judenthum wie im Christenthum so wenig göttlichen Ursprungs sei, daß sie sich vielmehr als ein Werk des Betruges und des Aberglaubens herausstelle.*)

Der ganze Standpunkt des Reimarus muß uns heute als ein antiquirter und beschränkter gelten. Er nimmt die Religion ganz äußerlich, indem er sie nur nach ihrem Nutzen würdigt; er entbehrt aller historischen Congenialität, um in entlegene Zeitalter sich mit Verständniß versetzen zu können,

*) conf. F. D. Strauß: H. S. Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes.

es mangelt ihm der ästhetische Sinn für eine alte und fremde Literatur und, was hier am allermeisten von Wichtigkeit ist, er vermag die Idee nicht zu erfassen und wo sie hinter einer dürftigen Hülle ihm begegnet, da nimmt er diese für den Kern. —

Wie verhielt sich nun Lessing zu Reimarus? Theilte er seinen Standpunkt oder nahm er für sich einen höhern ein? Man sollte das Letztere glauben, wenn man bedenkt, wie Lessing auf einem andern Gebiete, auf dem der Kunst, die engen Begriffe seines Zeitalters durchbrochen und ihm eine höhere Kunstanschauung erschlossen hat. Aber, Alles erwogen, ist doch Lessing in Bezug auf die Auffassung der Religion am meisten von der Schranke seines Jahrhunderts umfangen. Er steht viel näher bei Reimarus, als er glauben machen will, wenn er auch nicht ganz mit ihm zusammenstimmt. Ein Beweis hiefür ist namentlich die Correspondenz, die er über dessen Schrift mit Mendelssohn führte. Mendelssohn macht in Bezug auf die Träger der biblischen Geschichte gegen Reimarus geltend, daß „wenn alles menschlich zugegangen sein soll, wir auch den Menschen nehmen müssen, wie er in jenen Zeiten nach den damals so sehr eingeschränkten Einsichten von Völkerrecht, allgemeiner Gerechtigkeit und Liebe zu dem menschlichen Geschlechte hat sein können. In diesem Gesichtspunkt werden uns die Dinge ganz anders erscheinen, als sie der Ungenannte (Reimarus)

vorstellt. Wir sollten uns der Neigung nicht überlassen, gewisse Dinge zu sehr herunter zu setzen, weil sie andere zu sehr erhoben haben; denn dadurch bringen wir nur die Schalen in ein beständiges Schwanken und niemals ins Gleichgewicht.*)" Darauf erwiedert Lessing ganz im Geiste des Reimarus, daß man das Maß der Einsicht und des moralischen Gefühls, welches den Zeiten zukomme, nur bei solchen Characteren und Handlungen mit in Betrachtung ziehen müsse, die weiter nichts sein sollen, als Charactere und Handlungen bloßer Menschen. Aber sind Patriarchen und Propheten Leute, zu denen wir uns herablassen sollen? Sie sollen vielmehr die erhabensten Muster der Tugend sein, und die geringste ihrer Handlungen soll in Absicht auf eine göttliche Oekonomie für uns aufgezeichnet sein. Wenn also an Dingen, die sich nur kaum entschuldigen lassen, der Pöbel mit Gewalt etwas Göttliches finden soll und will: so thut, denke ich, der Weise Unrecht, wenn er diese Dinge bloß entschuldigt. Er muß vielmehr mit aller Verachtung von ihnen sprechen, die sie in unsern bessern Zeiten verdienen würden, mit aller der Verachtung, die sie in noch bessern, noch aufgeklärtern Zeiten nur immer verdienen können.**) Darin aber, daß Lessing in

*) Sämmtliche Schriften XIII. 258.
**) ib. XII. 281 ff.

seiner „Neuen Hypothese über die Evangelisten als bloß menschliche Geschichtsschreiber betrachtet“*), den menschlichen Ursprung der Evangelien hervorhebt und auf solche Weise eine Unterscheidung zwischen dem, was Jesus war und lehrte, und dem, was seine Jünger und Geschichtsschreiber aus ihm machten, aufstellt, beginnt er sich von Reimarus zu entfernen. Er nimmt hier an, daß die ersten Anhänger Christi, die sogenannten Nazaräer, welche Juden waren und Juden blieben, sehr bald nach dem Tode ihres Lehrers eine geschriebene Sammlung von Nachrichten hatten, welche dessen Leben und Lehren betrafen, und aus den mündlichen Erzählungen der Apostel und aller derjenigen Personen erwachsen waren, welche mit Christo in Verbindung gelebt hatten. Diese Sammlung — in dem syrisch-chaldäischen Dialecte der hebräischen Sprache abgefaßt — sei dann gelegentlich von mehr als einem vermehrt und von mehr als einem mit all der Freiheit abgeschrieben worden, deren man sich mit dergleichen Niemandem zugehörigen Werken zu bedienen pflegt. Im Grunde blieb die Sammlung wohl die nämliche, wenn sie auch bei

*) Geschrieben 1778. ib. XI. 495. Lessing selbst meint seinem Bruder gegenüber, daß er etwas Gründlicheres in dieser Art noch nicht geschrieben habe, auch nichts Sinnreicheres. ib. XII. 501.

jeder Abschrift bald in etwas verlängert, bald in etwas verkürzt, bald in etwas verändert wurde, sowie der Abschreiber oder der Besitzer der Abschrift mehrere oder bessere Nachrichten aus dem Munde gläubiger Leute, die mit Christo gelebt hatten, eingezogen zu haben glauben durfte. Demnach betrachtet Lessing schon dieses erste Evangelium — das Evangelium der Nazaräer oder Hebräer — als einen theilweisen Niederschlag aus dem Nebel der Sage. — Als nun das Christenthum auch unter die Heiden verbreitet wurde und soviele, die gar kein Hebräisch verstanden, begierig wurden, nähere Nachricht von der Person Christi einzuziehen, machte man aus jener Nazarenischen Quelle Auszüge oder Uebersetzungen in die griechische Sprache, die so ziemlich die Sprache der ganzen cultivirten Welt war. Die erste Arbeit dieser Art machte Matthäus. Hat er nun diesen seinen Auszug in einer bekannteren Sprache mit allen dem Fleiße, mit aller der Vorsicht gemacht, deren ein solches Unternehmen würdig war: so hat ihm wohl, auch nur menschlicher Weise zu reden, ein guter Geist beigestanden; und Niemand kann etwas dagegen haben, daß man diesen guten Geist den heiligen Geist nennt. Matthäus, der Jesus persönlich gekannt hatte, ließ in seinem Auszuge aus dem Evangelium der Nazarener Vieles zurück, was ihm so glaubwürdig nicht bekannt war. Hierauf machten sich andere und mehrere, welche die Arbeit

des Matthäus entweder nicht kannten, oder nicht ganz genehmigten, weil sie dieses und jenes noch gern darin gehabt hätten, weil sie dieses und jenes lieber anders, als so erzählt wünschten, an ein gleiches Unternehmen und führten es nach Maßgabe ihrer Kräfte aus. Und so stehen wir an der Quelle, woraus sowohl die besseren noch vorhandenen, als die minder guten und daher aus dem Gebrauch und endlich aus der Welt gekommenen Evangelien geflossen. Wie Matthäus, so sind auch Marcus und Lucas nichts als verschiedene und nicht verschiedene Uebersetzungen jener hebräischen Urkunde. — Aber das Evangelium des Johannes ist von einer ganz andern Art. Weil Johannes sah, welche Wirkung jene aus der Nazarenischen Urkunde erstandenen Evangelien machten, fand er sich gemüssigt das seinige zu schreiben. Die Leute, von denen jene herrührte, waren von Christo als von einem Menschen überzeugt und konnten von ihm nichts erzählen, was nicht auch von einem blossen, aber mit Kraft aus der Höhe ausgerüsteten, wunderthätigen Menschen hätte wahr sein können. Sie, wie alle, die aus ihren Berichten ihre Kenntniß von Christo schöpften, ließen ihm darum von Seiten seiner Gottheit nicht genug Verehrung widerfahren. Ja, wenn sie ihn auch für den wahren versprochenen Messias hielten und ihn als solchen Sohn Gottes nannten, so meinten sie damit doch keinen solchen

Sohn Gottes, welcher mit Gott von gleichem Wesen sei. Mit einem Worte: Rechtgläubige und Sectirer hatten alle von der göttlichen Person Christi entweder gar keinen oder einen ganz unrechten Begriff, solange nur jene bisher erwähnten Evangelien vorhanden waren. Sollte also das Christenthum unter den Juden nicht als eine bloß jüdische Secte wieder einschlafen und verschwinden; sollte es unter den Heiden als eine besondere, unabhängige Religion bleiben: so mußte Johannes ins Mittel treten und sein Evangelium schreiben. Nur sein Evangelium gab der christlichen Religion ihre wahre Consistenz; nur seinem Evangelio haben wir es zu danken, wenn die christliche Religion in dieser Consistenz, allen Anfällen ungeachtet, noch fortdauert und vermuthlich solange fortdauern wird, als es Menschen gibt, die eines Mittlers zwischen ihnen und der Gottheit zu bedürfen glauben: das ist, ewig." *)

Mit dieser Hypothese bahnt Lessing wohl der mythischen Auffassung der Evangelien den Weg, aber sie selbst erreicht er noch nicht, weil er es doch zuletzt unterläßt in dem, was er als Dichtung in den neutestamentlichen Schriften betrachtet, eine höhere ideale Wahrheit aufzusuchen und anzuerkennen. Aber, indem er für die Entstehung dieser

*) conf. auch ib. XI. 596. ff.

Schriften auch den Factor der unwillkührlich dichtenden Sage in Berechnung bringt, schneidet er doch theilweise den Vorwurf des Reimarus ab, daß sie das Werk des Betruges seien. Aber doch nur theilweise und keineswegs ganz, weil er zwei unmittelbare Gefährten Christi, Augen- und Ohrenzeugen seines Lebens und Lehrens, bei der Abfassung zweier Evangelien thätig sein läßt, die, wenn darin Betrug und Aberglauben überliefert wird, auch dafür verantwortlich gemacht werden können. —

Ueberhaupt aber findet es Lessing für nothwendig zwischen der Religion Christi und der christlichen Religion zu unterscheiden: „Die Religion Christi und die christliche Religion sind zwei ganz verschiedene Dinge. Jene ist diejenige, die er als Mensch selbst erkannte und übte; die jeder Mensch mit ihm gemein haben kann; diese ist diejenige, die es für wahr annimmt, daß er mehr als Mensch gewesen und ihn selbst als solchen zu einem Gegenstand ihrer Verehrung macht. Kaum lassen sich die Lehren und Grundsätze beider in einem und eben demselben Buche finden. Wenigstens ist es augenscheinlich, daß jene, nemlich die Religion Christi, ganz anders in den Evangelisten enthalten ist als die Christliche.“ *)

*) Die Religion Christi. Sämmtl. Schriften. XI. 603 ff.

Aber wie, wenn demnach nun Johannes die Lehre von der Gottheit Christi erst aufgebracht und damit die Religion Christi selbst verfälscht und in die christliche Religion umzugestalten angefangen hat, bleibt für dieses sein Unterfangen eine andere Beurtheilung übrig, als die, welche Reimarus damit vorgenommen hat? Steht oder fällt doch auch zur Stunde noch die ganze Mythushypothese mit der Verneinung oder Bejahung der Aechtheit des Johannesevangeliums.

Auf die historischen Zeugnisse, wie sie über Jesu Leben und Lehren vorliegen, gibt demnach Lessing sehr wenig. „Ein anderes sind erfüllte Weissagungen, die ich selbst erlebe: ein anderes erfüllte Weissagungen, von denen ich nur historisch weiß, daß sie andere wollen erlebt haben. Ein anderes sind Wunder, die ich mit meinen Augen sehe und selbst zu prüfen Gelegenheit habe: ein anderes sind Wunder, von denen ich nur historisch weiß, daß sie andere wollen gesehen und geprüft haben. ... Dieser Beweis des Geistes und der Kraft von ehedem hat jetzt weder Geist noch Kraft mehr, sondern ist zu menschlichen Zeugnissen von Geist und Kraft herabgesunken. ... Das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe. ... Ich läugne gar nicht, daß in Christo Weissagungen erfüllt worden; ich läugne gar nicht

daß Christus Wunder gethan; sondern ich läugne, daß diese Wunder, seitdem ihre Wahrheit völlig aufgehört hat, durch noch gegenwärtig gangbare Wunder erwiesen zu werden, seitdem sie nichts als Nachrichten von Wundern sind, (mögen doch diese Nachrichten so unwidersprochen, so unwidersprechlich sein, als sie immer wollen) mich zu dem geringsten Glauben an Christi anderweitige Lehren verbinden können und dürfen. Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.*) Lessing war darum das Christenthum ohne Bibel sehr wohl denkbar. Von hier aus erhalten auch alle die Angriffe, welche er gegen den Glauben an den Buchstaben der Bibel richtet, ihre Erklärung; weit gefehlt, daß sie im Interesse der kirchlichen Tradition wären, gelten sie ebensosehr dieser, wie jenem; denn diese enthält noch viel mehr der Religion äußerliche Bestandtheile. Indem aber Lessing zwischen Geist und Buchstaben der Bibel unterscheidet und im Christenthum einen ewigen Inhalt religiöser Wahrheit zugibt, kann er sich demselben gegenüber viel anerkennender als Reimarus verhalten. Und für diesen ewigen Inhalt ist ihm nicht bange bei den Angriffen desselben, im Gegentheil mochte er überzeugt sein, daß sie, indem sie dazu beitrugen

*) ib. X. 35 ff. conf. XI. 452 ff.

die äußerliche Hülle, die sich um jenen gelagert, zu zersprengen, das wahrhaft religiöse Gemüth nicht nur nicht erschüttern, sondern sogar im Interesse der religiösen Wahrheit wirken könnten. In diesem Sinne ist es gesprochen, wenn Lessing sagt: „Dem Christen ist es doch einmal da, das Christenthum, welches er so wahr, in welchem er sich so selig fühlt. — Wenn der Paralyticus die wohlthätigen Schläge des electrischen Funkens erfährt: was kümmert es ihn, ob Nollet oder ob Franklin oder keiner von beiden Recht hat? — Kurz: der Buchstabe ist nicht der Geist; und die Bibel ist nicht die Religion. Folglich sind Einwürfe gegen den Buchstaben und gegen die Bibel, nicht eben auch Einwürfe gegen den Geist und gegen die Religion. Denn die Bibel enthält offenbar mehr als zur Religion gehöriges: und es ist blosse Hypothes, daß sie in diesem Mehreren unfehlbar sein müsse. Auch war die Religion, ehe eine Bibel war. Das Christenthum war, ehe Evangelisten und Apostel geschrieben haben... Die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten: sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist. Aus ihrer inneren Wahrheit müssen die schriftlichen Ueberlieferungen erklärt werden, und alle schriftlichen Ueberlieferungen können ihr keine innere Wahrheit geben, wenn sie keine hat.“ *)

*) ib. X. 10 ff. conf. ib. 125 ff. 133 ff.

Es ist gewiß, daß Lessing nicht etwa deßhalb die Fragmente publicirte, um die Theologen zu ärgern und in Verlegenheit zu setzen, sondern um den deutschen Geist, für dessen Befreiung und Entwicklung zu arbeiten ihm die Mission geworden war, zu einer tieferen Selbstbesinnung auf den wahren und ewigen Inhalt des Christenthums anzuregen. Auf den Vorwurf, daß er selbst seine Freude an dem Aergernisse habe, welches die Fragmente verursachten, erwiederte er ganz richtig: „Ich bin überzeugt, daß dieß Aergerniß überhaupt Nichts als ein Popanz ist, mit dem gewisse Leute gerne allen und jeden Geist der Prüfung verscheuchen möchten. Es hilft schlechterdings Nichts, den Krebs nur halb schneiden zu wollen. Dem Feuer muß Luft gemacht werden, wenn es gelöscht werden soll." *) Und in der That konnte durch die Publication der Fragmente die Wahrheit nur gewinnen, weil sie das Nachdenken über die Religion fördern mußten und alles Denken im Interesse der Wahrheit ist. Und so wünschte Lessing, daß der Fragmentist bald einen Mann erwecke, der dem Ideale eines ächten Vertheidigers der Religion nur eben so nahe käme, wie dieser dem eines ächten Bestreiters; und nicht um einem solchen Manne vorzugreifen, sondern bloß

*) Fragmente des Wolfenbüttel'schen Ungenannten. 4. Aufl. Berlin 1835 Vorwort p. VI.

um zu zeigen, wie Vieles nun Er erst zu sagen haben würde und hiernächst dem ersten panischen Schrecken zu steueren, das einen kleinmüthigen Leser befallen könnte, eilt er selbst, jedem Fragment einige Gedanken beizufügen, die sich ihm aufgedrungen haben.*)

Diese Gedanken hat Lessing zusammenhängend redigirt in der „Erziehung des Menschengeschlechts." Wir haben diese Schrift nach ihrem wesentlichen Inhalt kennen zu lernen und dabei einer kritischen Beleuchtung zu unterwerfen. „Die Offenbarung ist zu denken als eine Erziehung; was diese für den einzelnen Menschen, ist jene für die ganze Menschheit. Aber die Erziehung gibt dem Menschen Nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte, sie gibt ihm dieß nur geschwinder und leichter. Also gibt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte Nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde; sondern sie gab und gibt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher. Und wie nun jede Erziehung in bestimmter Ordnung die Kräfte des Menschen zu entwickeln trachtet, so hat auch Gott bei seiner Offenbarung ein gewisses Maaß halten müssen. Der Begriff des einigen Gottes, mit dem

*) ib. X. 12.

der erste Mensch vielleicht einst wurde, blieb nicht in seiner Lauterkeit bestehen; sobald in die sich selbst überlassene Vernunft zu bearbeiten anfing, zerlegte sie den Einzigen, Unermeßlichen in mehrere Ermeßlichere; so entstand Vielgötterei und Abgötterei. Und wer weiß, wie viele Millionen Jahre sich die menschliche Vernunft noch in diesen Irrwegen würde herumgetrieben haben, ungeachtet überall und zu allen Zeiten einzelne Menschen erkannten, daß es Irrwege waren; wenn es Gott nicht gefallen hätte, ihr durch einen neuen Stoß eine bessere Richtung zu geben. So offenbarte Er sich denn dem israelitischen Volke, dem ungeschliffensten und verwildersten von allen, und zeigte sich ihm durch Wunder, womit Er es aus Egypten nach Canaan führte, als einen mächtigeren Gott als irgend ein anderer und, indem er sich als den mächtigsten von allen zu bezeugen fortfuhr, gewöhnte er es allmählig an den Begriff des Einigen, den es nicht rein und nur mit Mühe zu fassen vermochte. Ein solch rohes und zu abgezogenen Gedanken so ungeschicktes Volk war nur einer dem Alter der Kindheit angemessenen moralischen Erziehung fähig d. h. durch unmittelbare sinnliche Strafen und Belohnungen. Da seine Blicke nicht weiter als auf dieses Leben gingen, so wäre es bei Gott nur der Fehler eines eitlen Pädagogen gewesen, der sein Kind lieber übereilen und mit ihm prahlen, als gründlich unterrichten will, wenn

er ihm schon von Unsterblichkeit und vom künftigen Leben gesprochen hätte.

Dem niedrigen Bildungsstande des israelitischen Volkes war demnach die Offenbarung angepaßt und die Schriften des alten Testaments tragen diesen Character der Accomodation an das Begriffsvermögen desselben. Ein Elementarbuch für Kinder darf gar wohl dieses oder jenes wichtige Stück der Wissenschaft oder Kunst, die es vorträgt, mit Stillschweigen übergehen, von dem der Pädagog urtheilte, daß es den Fähigkeiten der Kinder, für die er schrieb, noch nicht angemessen sei. Aber es darf schlechterdings nichts enthalten, was den Kindern den Weg zu den zurückbehaltenen wichtigen Stücken versperre oder verlege, vielmehr müssen ihnen alle Zugänge zu denselben sorgfältig offen gelassen werden. So ist es nun mit den Schriften des alten Testaments bestellt, welche manche Lehren, wie die erwähnten der Unsterblichkeit und künftigen Vergeltung, noch nicht vortragen, aber doch auch Nichts enthalten, was das Volk auf dem Wege zu diesen großen Wahrheiten auch nur verspätet hätte."

Bis hieher geht diese Schrift noch einen leidlichen logischen Gang; aber der absolute Character der Offenbarung, wonach sie dem Menschen Einsichten bringt, die er nicht aus sich selbst haben konnte und wornach sie diese Einsichten in der entsprechenden Form bringt, ist bereits gefallen.

Ihre Nothwendigkeit erscheint nur als eine bedingte und ihre Form als eine historisch relative. Der ganze Grundgedanke jedoch sie selbst als Erziehung aufzufassen und von diesem Gesichtspunkt aus zu beurtheilen, ist bei Lessing nicht originell, er findet sich bereits bei Locke. Aber, was nun weiter folgt, ist geeignet diese Vordersätze wieder zu erschüttern und häuft die Widersprüche in einer Weise, daß es schwer, wo nicht unmöglich wird, anzunehmen, es sei Lessing mit der ganzen Abhandlung Ernst gewesen. Sein Ruhm würde gewiß nichts einbüssen, wenn er nicht ihr Autor wäre, wie er selbst glauben machen wollte. *)

„Deßhalb hat sich Gott der Erziehung des so tief stehenden israelitischen Volkes angenommen, um in ihm den Erzieher aller übrigen Völker zu erziehen. Gleichwohl aber zeigt sich, als die Juden — zu den Jahren des Verstandes gekommen — vom Vater auf einmal in die Fremde hinausgestossen wurden, daß, während Er sein erwähltes Volk durch alle Staffeln einer kindischen Erziehung führte und die andern Völker des Erdbodens bei dem Lichte der Vernunft ihren Weg fortgingen, daß zwar die meisten derselben weit hinter dem erwählten Volke zurückgeblieben, einige ihm aber auch zuvorgekommen waren. Doch beweist diese Thatsache nichts gegen

*) ib. X. 29; XII. 503 ff.

die Nothwendigkeit der Erziehung — das Kind der Erziehung fängt mit langsamen, aber sicheren Schritten an und holt das glücklicher organisirte Kind der Natur spät ein, aber es holt es doch ein und ist alsdann nie wieder von ihm einzuholen.

In der Gefangenschaft der Perser läuterte sich an dem reinern Gottesbegriff derselben der des israelitischen Volkes; hatte bisher die Offenbarung seine Vernunft geleitet, so erhellte nun die Vernunft auf einmal seine Offenbarung. Und als es nun seine Elementarbücher wieder hervorsucht, die ihm längst zum Eckel geworden, erkennt es, daß diese reinere Gottesidee auch in diesen enthalten und daß es dieselbe nur nicht herauszulesen vermocht habe. Ohne Zweifel wurden die Juden unter den Chaldäern und Persern auch mit der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele bekannter, worauf ihre heilige Schrift nur Anspielungen und Fingerzeige enthielt; vertrauter mit ihr wurden sie aber erst in den Schulen der griechischen Philosophen. Aber diese Lehre wurde nicht Eigenthum des ganzen Volkes, sie blieb nur das einer Secte.

Jedes Elementarbuch ist nur für ein gewisses Alter; das ihm entwachsene Kind länger, als die Meinung gewesen, dabei zu verweilen, ist schädlich. Ein besserer Pädagog mußte kommen und dem Kinde das erschöpfte Elementarbuch aus den Händen reißen — Christus kam.“ —

Verweilen wir hier einen Moment, um das Vorgetragene zu überlegen. Der Werth der alttestamentlichen Offenbarung, welche nicht einmal einen reinen Gottesbegriff den Israeliten geben konnte, schrumpft auf ein sehr bescheidenes Minimum zusammen. Mit derselben konnten sie so wenig die Erzieher des Menschengeschlechts werden, daß sie vielmehr selbst erst die Erziehung durch Perser und Griechen bedurften, um sie nur tiefer zu verstehen. Die Vernunft, welche von Anfang an die religiösen Wahrheiten reiner und vollständiger entwickelte, mußte die Offenbarung selbst aufklären; sie offenbarte, so zu sagen, erst die Offenbarung, und nicht durch diese, vielmehr durch jene wurde das israelitische Volk erzogen, weil ihm erst von nun an seine Offenbarung brauchbar gemacht war. Aber als dieser Zeitpunkt eingetreten, wo sie erkannt wurde, war sie sogleich auch unzureichend für das mehr entwickelte Kind geworden. Oder sollten vielleicht die Israeliten jetzt noch mit ihrem Elementarbuch die Erzieher des Menschengeschlechtes werden, nachdem sie sich selbst in derselben nicht mehr befriedigen konnten und ein besseres oder eine höhere Offenbarung nothwendig wurde? — Wenn Lessing in seinem Anhang zu dem ersten Fragment die Frage hinwirft: „Was ist eine Offenbarung, die nichts offenbart? Ist es genug, wenn man nur den Namen beibehält, ob man schon die Sache verwirft?“ — so spricht er

damit über seine eigene Hypothese zum Theil wenigstens ein Verwerfungsurtheil aus. Es ist gewiß, daß ihm nur die Vernunft Quelle wie Kriterium der religiösen Wahrheiten ist, denn ohne sie sind diese für den Menschengeist, selbst wenn sie ihm von Außenher mitgetheilt würden, doch nicht vorhanden, wie er selbst an dem Beispiel der Israeliten zeigt. So kann es unmöglich von ihm in vollem Ernste gemeint sein, wenn er an jener Stelle noch bemerkt: „Ob eine Offenbarung sein kann und sein muß, und welche von so vielen, die darauf Anspruch machen, es wahrscheinlich sei, kann nur die Vernunft entscheiden. Aber wenn eine sein kann und eine sein muß, und die rechte einmal ausfindig gemacht worden, so muß es der Vernunft eher noch Beweis mehr für die Wahrheit derselben, als ein Einwurf dawider sein, wenn sie Dinge darin findet, die ihren Begriff übersteigen. Wer dergleichen aus seiner Religion auspoliret, hätte ebensogut gar keine." *)

„Das israelitische Volk war in der Ausübung seiner Vernunft soweit gekommen, daß es zu seinen Handlungen edlere, würdigere Bewegungsgründe bedurfte und brauchen konnte, als zeitliche Belohnung und Bestrafung waren, die es bisher geleitet hatten. Es war Zeit, daß ein anderes wahres nach diesem Leben zu gewärtigendes Leben Einfluß

*) ib. Sämmtl. Schriften. X. 13. ff.

auf seine Handlungen gewann. Und so ward Christus der erste zuverlässige, praktische Lehrer der Unsterblichkeit der Seele. Eine innere Reinigkeit des Herzens in Hinsicht auf ein anderes Leben zu empfehlen, war ihm allein vorbehalten. Dahin gestellt möge sein, wer die Person dieses Christus gewesen. — Seine Jünger machten diese Lehre allgemein bekannt, versetzten aber diese Eine große Lehre noch mit anderen Lehren, deren Wahrheit weniger einleuchtend, deren Nutzen weniger erheblich war. Die neutestamentlichen Schriften, in welchen sich diese Lehren nach einiger Zeit aufbewahrt fanden, gaben und geben das zweite bessere Elementarbuch der Menschheit ab. Sie haben seit 1700 Jahren den menschlichen Verstand mehr als alle andern Bücher beschäftigt, mehr als alle andern Bücher erleuchtet, sollte es auch nur durch das Licht sein, welches der menschliche Verstand selbst hineintrug. Es war nöthig, daß jedes Volk dieses Buch eine Zeit lang für das non plus ultra seiner Erkenntnisse hielt. Denn dafür muß auch der Knabe sein Elementarbuch für's erste ansehen, damit die Ungeduld nur fertig zu werden, ihn nicht zu Dingen fortreißt, zu welchen er noch keinen Grund gelegt hat. Und was noch jetzt wichtig ist: Hüte dich, du fähigeres Individuum, der du an dem letzten Blatte dieses Elementarbuches stampfest und glühest, hüte dich, es deine schwächeren Mitschüler merken zu

lassen, was du witterst oder schon zu sehen beginnst. Bis sie dir nach sind, diese schwächeren Mitschüler — kehre noch einmal selbst in dieses Elementarbuch zurück und untersuche, ob das, was du nur für Wendungen der Methode, für Lückenbüsser der Dialectik hältst, auch wohl nicht etwas Mehreres ist? Sowie wir zur Lehre von der Einheit Gottes nunmehr des alten Testamentes entbehren können, sowie wir allmählig zur Lehre von der Unsterblichkeit der Seele auch des neuen Testaments entbehren zu können anfangen: könnten in diesem nicht noch mehr dergleichen Wahrheiten vorgespiegelt werden, die wir als Offenbarungen solange anstaunen sollen, bis sie die Vernunft aus ihren andern ausgemachten Wahrheiten herleiten und verbinden lerne?"

So kehrt Lessing hier ganz zu Leibnitz zurück, welcher als den Inhalt der alttestamentlichen Offenbarung den Monotheismus, als den der neutestamentlichen die Lehre von der Unsterblichkeit bezeichnet hatte. Aber man merke darauf, wie Lessing eigentlich nur immer von der Einheit Gottes als einer Vernunftwahrheit spricht, keineswegs aber von der persönlichen Einheit Gottes. — Die Bedeutung der neutestamentlichen Offenbarung besteht ihm weniger in ihrem Inhalt, der als eine Vernunftwahrheit bereits bekannt gewesen,*) ja welcher

*) conf. ib. XI. 52 ff.

durch die Schüler Christi sogar wieder mit werthlosem Beiwerk umgeben wurde, sondern nur in der besonderen Art seiner Verkündigung und seiner Beziehung auf die Zwecke des sittlichen Lebens. Die Zeit aber, wo eine solche Form der Verkündigung dieser Lehre nöthig gewesen, beginne nun abzulaufen, auch das zweite Elementarbuch der Menschheit fange an unzulänglich zu werden und die völlige Emanzipation der Vernunft sei nahe. „Oder soll das menschliche Geschlecht auf diese höchste Stufe der Aufklärung und Reinigkeit nie kommen? Nie? Nie? — Laß mich diese Lästerung nicht denken, Allgütiger! — Die Erziehung hat ihr Ziel: bei dem Geschlechte nicht weniger als bei dem Einzeln. Was erzogen wird, wird zu Etwas erzogen.... Sie wird kommen, sie wird gewiß kommen, die Zeit der Vollendung, da der Mensch, je überzeugter sein Verstand einer immer bessern Zukunft sich fühlet, von dieser Zukunft gleichwohl Bewegungsgründe zu seinen Handlungen zu erborgen nicht nöthig haben wird; da er das Gute thun wird, weil es das Gute ist, nicht weil willkührliche Belohnungen darauf gesetzt sind, die seinen flatterhaften Blick ohnedem bloß heften und stärken sollten, die innern bessern Belohnungen desselben zu erkennen. Sie wird gewiß kommen, die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums, die uns selbst in den Elementarbüchern des neuen Bundes versprochen wird." —

Es ist uns demnach klar, daß Lessing im Judenthum und Christenthum, wie in jeder Offenbarungsreligion als wahren Inhalt nur denjenigen erkennt, den die Vernunft sich selbst erwirbt. „Die ganze geoffenbarte Religion, sagt er, ist nichts, als eine erneuerte Sanction der Religion der Vernunft."*) Wie ehedem Perser und Griechen die alttestamentliche Offenbarung erst aufklärten, so kommt der Vernunft auch heute der neutestamentlichen gegenüber die gleiche Aufgabe zu. Worin die Offenbarungsreligionen von der Vernunftreligion und von einander sich unterscheiden, das kann nur eine äußerliche, werthlose, nach den Zeiten und Völkern, in welchen sie entstanden sind, besonders geartete Form sein; in demjenigen hingegen, was sie Wahres besitzen, sind alle Offenbarungsreligionen unter einander und mit der Vernunftreligion eins. Ein Vorzug der einen vor der andern könnte nur an den practischen Früchten, die sie in ihren Bekennern wirken, offenbar werden. Dieß ist auch das Thema des Nathan. — „Nathans Gesinnung gegen alle positive Religion, erklärt Lessing ausdrücklich, ist von jeher die meinige gewesen."**) Nicht also für irgend eine positive Religion, für die allgemeine Vernunftreligion kämpft er.

An eine Offenbarung im Sinne einer Mittheilung religiöser Erkenntnisse von Seiten eines

*) ib. X. 13.
**) ib. XI. 535.

überweltlichen Gottes dachte Lessing nicht und alle Widersprüche in seiner Schrift rühren gerade daher, daß er sich den Schein einer solchen Auffassung gibt. Man könnte sich durch einige Andeutungen in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ zu der Annahme verleitet fühlen, Lessing habe in der Betrachtung der positiven Religionen einen geschichtsphilosophischen Standpunkt erreicht und erkenne in demselben eine Entwicklungsreihe, in der das allgemein menschliche religiöse Bewußtsein eine immer reifere und entsprechendere Form gewinne. Darnach wären alle historischen Stufen desselben nothwendige Phasen, die ihren Werth und ihre Bedeutung für die volle Verwirklichung der religiösen Idee hätten und auf solche Weise begriffen nicht länger den Angriffen eines Reimarus bloß gestellt sein könnten. Darnach wäre die Offenbarung als eine immanente zu denken, nämlich als die That der Vernunft selbst, die den ihr eingebornen Inhalt der Religion in ihrem weltgeschichtlichen Entwicklungsgange immer mehr offenbar macht.

Man kann zugestehen, daß Lessing auf dem Wege zu einer geschichtsphilosophischen Auffassung der Religionen sich befindet,*) aber er vermag darauf

*) Wie namentlich aus dem Vorbericht zur „Erziehung des Menschengeschlechts“ hervorgeht, wo er gegen Rei-

nicht weit vorzubringen; denn hätte er sich vollständig zu einer solchen erschwungen, so durfte er das, was die Eigenthümlichkeit der Religionen begründet, nicht als ein zufällig und willkührlich gemachtes Beiwerk beurtheilen, sondern mußte es im Gegentheil als eine nothwendige Form in der Entwicklungsfolge der Religion begreifen, so mußte er vor allem einen Fortschritt der religiösen Vernunft in derselben erkennen und nachweisen. Aber Nichts von dem findet sich in Lessings Religionsphilosophie, er wiederholt in derselben nur die Ansichten der englischen Freidenker. Ein Blick auf den unter seinem Nachlaß gefundenen Aufsatz „Ueber die Entstehung der geoffenbarten Religionen," der aus seiner letzten Zeit zu stammen scheint, erweist dieß deutlich. Hier heißt es: „Einen Gott erkennen, sich die würdigsten Begriffe von ihm zu machen suchen, auf diese würdigsten Begriffe bei allen unseren Handlungen und Gedanken Rücksicht nehmen ist der vollständigste Inbegriff aller natürlichen Religion. Zu

marus) sagt: „Warum wollen wir in allen positiven Religionen nicht lieber weiter nichts, als den Gang erblicken, nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Orts einzig und allein entwickeln können und noch ferner entwickeln soll, als über eine derselben entweder lächeln oder zürnen? Diesen unsern Hohn, diesen unsern Unwillen, verdiente in der besten Welt nichts: und nur die Religionen sollten ihn verdienen? Gott hätte seine Hand bei allen im Spiele; nur bei unsern Irrthümern nicht?"—

dieser natürlichen Religion ist ein jeder Mensch, nach dem Maaße seiner Kräfte, aufgelegt und verbunden. Da aber dieses Maaß bei jedem Menschen verschieden, und sonach auch eines jeden Menschen natürliche Religion verschieden sein würde: so hat man dem Nachtheile, welchen diese Verschiedenheit, nicht in dem Stande der natürlichen Freiheit des Menschen, sondern in dem Stande seiner bürgerlichen Verbindung mit andern, hervorbringen konnte, vorbeugen zu müssen geglaubt. Zu diesem Behufe mußte man sich über gewisse Dinge und Begriffe vereinigen, und diesen conventionellen Dingen und Begriffen eben die Wichtigkeit und Nothwendigkeit beilegen, welche die natürlich erkannten Religions-Wahrheiten durch sich selber hatten; man machte aus der Religion der Natur die positive, die dann ihre Sanktion durch das Ansehen ihres Stifters erhielt, welcher vorgab, daß das Conventionelle derselben ebenso gewiß von Gott komme, nur mittelbar durch ihn, als das Wesentliche derselben unmittelbar durch eines jeden Vernunft. Alle positiven und geoffenbarten Religionen sind folglich gleich wahr und gleich falsch. Gleichwahr: insoferne es überall gleichnothwendig gewesen ist, sich über verschiedene Dinge zu vergleichen, um Uebereinstimmung und Einigkeit in der öffentlichen Religion hervorzubringen. Gleich falsch: indem nicht sowohl das, worüber man sich verglichen, neben dem Wesentlichen besteht, sondern

das Wesentliche schwächt und verdrängt. Die beste geoffenbarte oder positive Religion ist die, welche die wenigsten conventionellen Zusätze zur natürlichen Religion enthält, die guten Wirkungen der natürlichen Religion am wenigsten einschränkt.*)

Es ist nun Zeit sich nach dem Inhalt umzusehen, welchen Lessing in die Naturreligion oder in das Christenthum der Vernunft hineinlegt. Wir haben zu diesem Behufe seine philosophischen Ansichten über Gott und Welt und das Menschendasein in ihr ins Auge zu fassen. Aber auch hier, wie in seiner Theologie, treffen wir meistens nur auf hingeworfene Einfälle, die sich oft schlecht zu einem logischen Ganzen vereinigen lassen. Nur die große geistige Beweglichkeit Lessings, wornach er nirgends stillstand und immer wieder zu neuen und auch andern Gedanken kam, erklärt diesen Mangel an innerer Einheit. Aber auch ein skeptischer Zug ist in seinem Wesen nicht zu verkennen, in seiner Lust an geistiger Arbeit meinte er, daß sich für den Menschen nur das Ringen nach der Wahrheit passe, die Wahrheit aber selbst nur Gott zukomme. „Jeder sage, was ihm Wahrheit dünkt, die Wahrheit selbst sei Gott empfohlen!“ **)

Lessing war in die tiefsten Gedanken des

*) ib. XI. 607 ff.
**) ib. XII. 504

Leibnitz und Spinoza eingeweiht und hegte die Ueberzeugung, daß das System des Ersteren esoterisch und zwar aus Spinoza erklärt werden müsse.*) Namentlich in dem bekannten Gespräch mit Jacobi hat Lessing diese seine Meinung erklärt. „Leibnitzens Begriffe von der Wahrheit, äußerte er sich hier, waren so beschaffen, daß er es nicht ertragen konnte, wenn man ihr zu rege Schranken setzte. Aus dieser Denkungsart sind viele seiner Behauptungen geflossen; und es ist, bei dem größten Scharfsinne, oft sehr schwer, seine eigentliche Meinung zu entdecken.“ Und so glaubt Lessing, daß es mindestens zweifelhaft sei, ob Leibnitz eine persönliche extramundane Gottheit wirklich angenommen habe.**) Weil nun Lessing Spinoza und Leibnitz im Grunde für viel verwandter und übereinstimmender hielt, als gewöhnlich angenommen wurde, darum hielt er an beiden zugleich fest, und erscheint seine eigene philosophische Weltanschauung als eine Verbindung ihrer prinzipiellen Ideen, mit welcher er bereits hie und da an die spätere Lehre Hegels streift.

Lessing erklärte sich gegen Jacobi in fol-

---

*) ib. XI. 112 ff. behauptet Lessing, daß Spinoza den Leibnitz auf die Spur seiner Lehre von der Harmonia praestabilita geführt habe, wenn dann auch die weitere Ausspinnung derselben das Werk seiner eigenen Sagacität war.

**) Jacobi's Werke. IV. 1. Abth. p. 63 ff.

gender Weise: „Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. Ἓν καὶ πᾶν! Ich weiß nichts anderes. Wer Spinoza kennen gelernt hat, dem ist nicht zu helfen. Es gibt keine andere Philosophie als die des Spinoza... Es gehört zu den menschlichen Vorurtheilen, daß wir den Gedanken als das erste und vornehmste, betrachten und aus ihm Alles herleiten wollen; da doch alles, die Vorstellungen miteinbegriffen, von höhern Prinzipien abhängt. Ausdehnung, Bewegung, Gedanke, sind offenbar in einer höhern Kraft gegründet, die noch lange nicht damit erschöpft ist. Sie muß unendlich vortrefflicher sein, als diese oder jene Wirkung; und so kann es auch eine Art des Genusses für sie geben, die nicht allein alle Begriffe übersteigt, sondern völlig außer dem Begriffe liegt. Daß wir uns nichts davon denken können, hebt die Möglichkeit nicht auf."*) —

Diese Worte müssen wir mit dem zusammenhalten, was Lessing in dem nachgelassenen Fragment „das Christenthum der Vernunft"**) von der Gottheit ausspricht: „Das einzige vollkommenste Wesen hat sich von Ewigkeit her mit nichts als mit der Betrachtung des Vollkommensten beschäftigen können. Das Vollkommenste ist er selbst und also hat Gott von Ewigkeit her nur sich selbst

*) ib. 54 ff.

**) Lessings sämmtliche Schriften XI. 604 ff.

denken können. Vorstellen, wollen und schaffen, ist bei Gott eins. Man kann also sagen, alles, was sich Gott vorstellt, alles das schafft er auch. Gott dachte sich von Ewigkeit her in aller seiner Vollkommenheit; das ist, Gott schuf von Ewigkeit her ein Wesen, welchem keine Vollkommenheit mangelte, die er selbst besaß. Dieses Wesen nennt die Schrift den Sohn Gottes oder, was noch besser sein würde, den Sohn Gott. Einen Gott, weil ihm keine von den Eigenschaften fehlt, die Gott zukommen. Einen Sohn, weil unserm Begriff nach dasjenige, was sich etwas vorstellt, vor der Vorstellung eine gewisse Priorität zu haben scheint. Dieses Wesen ist Gott selbst und von Gott nicht zu unterscheiden, weil man es denkt, sobald man Gott denkt, und es ohne Gott nicht denken kann. Man kann dieses ein Bild Gottes nennen, aber ein identisches Bild. Zwischen ihm und Gott herrscht die vollkommenste Harmonie, weil sie zusammen nur eins sind; diese Harmonie nennt die Schrift den Geist, welcher vom Vater und Sohne ausgeht. In dieser Harmonie ist Alles, was in dem Vater ist, und also auch Alles, was in dem Sohne ist; diese Harmonie ist also Gott. Diese Harmonie ist ebenso Gott, daß sie nicht Gott sein würde, wenn der Vater nicht Gott und der Sohn nicht Gott wären und daß beide nicht Gott sein könnten, wenn diese Harmonie nicht wäre, das ist: alle drei sind eins."

Die speculative Erklärung, welche Lessing in der „Erziehung des Menschengeschlechts" von der Trinität gibt, fällt offenbar mit der hier entwickelten zusammen und ist nur eine etwas andere Fassung dieser.*) Aus ihr, die noch sehr an bildlicher Unbestimmtheit leidet und darum die begriffliche Klarheit vermissen läßt, geht zunächst soviel hervor, daß das Leben der Gottheit mit dem der Welt zusammenfällt, und daß in dem Prozesse desselben drei Momente zu unterscheiden sind, die in ihrer Totalität die vollkommene göttliche Wirklichkeit constituiren. Vielleicht ist am meisten sein Gedanke getroffen, wenn wir annehmen, daß er das Moment des Vaters als Weltseele bestimmen wolle, die in der Welt ihren potentiellen und idealen Inhalt und damit sich selbst verwirkliche; aber nicht in der Weise eines bewußten oder gar willkührlichen Schaffens, sondern in plastischer Thätigkeit, die blind und nothwendig, aber doch von Begriffen geleitet ist. Der göttliche Sohn wäre dann die Welt, die ewige Wirkung der natura naturans, und der Geist als die Einheit beider, der ewige Uebergang der absoluten Ursache in die absolute Wirkung oder der volle göttliche Selbstverwirklichungsact selbst.

Man sieht, diese Anschauung wäre nur eine Fortbildung des Spinozismus zu größerer Lebendig-

*) ib. X. 324 ff.

keit; denn wenn bei Spinoza die Folge der Welt aus Gott nur als eine logische begriffen wird, wäre sie bei Lessing eine That; wenn bei jenem von einer Bewegung der absoluten Substanz in ihre Attribute und Modi nicht die Rede ist, sondern diese nur die absolute Substanz vom Standpunkt der inadäquaten menschlichen Betrachtung sind, würde Lessing einen objectiven Unterschied zwischen der schaffenden und geschaffenen Natur und damit einen wirklichen ewigen Uebergang der göttlichen Causalität in die Weltwirklichkeit gewinnen. Dabei ist aber nicht zu übersehen, daß mit dieser Erklärung des Lessing'schen Gedankens das, was er in dem Aufsatze: „Ueber die Wirklichkeit der Dinge außer Gott" vorbringt, nämlich daß die Begriffe, die Gott von den wirklichen Dingen hat, die wirklichen Dinge selbst seien,*) nicht vereinbar ist. Indeß haben wir an diesem Aufsatz eine frühere Arbeit Lessings, während das „Christenthum der Vernunft" in seine letzte Gedankenentwicklung fällt. In der weiteren Darlegung seiner philosophischen Weltanschauung nähert sich Lessing vollständig den Ideen des Leibnitz und führt aus, daß die einzelnen geschaffenen Wesen, deren Totalität die Welt bildet, nur Theilvorstellungen der göttlichen Vollkommenheit sind, die sich nach unendlichen Graden des

*) ib. XI. 111 ff.

Mehreren oder Wenigeren, welche so aufeinander folgen, daß nirgends ein Sprung oder eine Lücke zwischen ihnen ist, von einander unterscheiden. Die Weltwesen machen demnach eine Reihe aus, in welcher jedes Glied alles dasjenige enthält, was die untern Glieder enthalten und noch etwas mehr; welches etwas mehr aber nie die letzte Grenze erreicht; weßhalb eine solche Reihe unendlich sein muß. Alle diese Wesen sind einfach und, da jedes von ihnen etwas hat, was die andern haben, auch harmonisch ineinander geordnet. Wir sind gleichsam Götter, deren Vollkommenheiten daher denen Gottes ähnlich sind (oder eigentlich ausgedrückt: die Vollkommenheiten Gottes selbst sind.) Da zu den Vollkommenheiten Gottes auch das Bewußtsein um dieselben und das Handeln darnach gehört, so stellen die Weltwesen auch verschiedene Grade des Bewußtseins dieser Vollkommenheiten und des Vermögens ihnen gemäß zu handeln dar.* Solche Wesen aber nennt man moralische d. h. solche, welchem einem Gesetze folgen können. Dieses Gesetz ist aber aus ihrer eigenen Natur genommen, und kann kein anderes sein, als: handle deinen individualischen Vollkommenheiten gemäß.

Auf solche Weise vereinigt Lessing die Monodologie mit dem Monismus. Die Wesen der Welt sind ihm einfache ewige Positionen der schaffenden Urkraft, die in ihrer realen Totalität die göttliche

Wirklichkeit ausmachen, wie sie als Ideen die göttliche Weltseele constituiren. Demnach erscheint ihm die Gottheit als das harmonische System der einzelnen Wesen; als Weltseele, insoferne sie in ihrem Potenzzustand, als Welt, insoferne sie in ihrer Wirklichkeit sind. Eine supermundane im persönlichen Fürsichsein sich besitzende höchste Causalität, eine supermundane persönliche Monade der Gottheit, wie sie Leibnitz schon so äußerlich seinem System angeflickt hatte, wird von Lessing aufgegeben. Wohl aber vereint sich mit dieser Anschauung die Annahme der Ewigkeit aller Einzelnwesen, ja sie scheint von ihr geradezu gefordert, weil jedes ein integrirendes Moment des Ganzen und der Gottheit — ein beschränkter Gott oder Gott in einer seiner nothwendigen Besonderungen ist. Von diesem Gesichtspunkt aus neigt sich Lessing der Meinung zu, daß dieselbe Seele öfter zu einem bewußten Leben in dieser Welt schon erwacht gewesen sein und immer wieder zum Behufe ihres unendlichen Fortschreitens erwachen könne.*) Die Lehre von der Präexistenz verknüpft sich ihm auf solche Weise mit der Lehre einer diesseitigen individuelle Unsterblichkeit zu einer besonderen Fassung der Lehre von der Seelenwanderung. Und so wirft er denn in der „Erziehung des Menschenge-

*) conf. Jacobi's Werke IV. 1 Abth. p. 80.

schlechts" die Bemerkung hin: „Warum könnte jeder einzelne Mensch auch nicht mehr als einmal auf dieser Welt vorhanden gewesen sein? Ist diese Hypothese darum so lächerlich, weil sie die älteste ist? weil der menschliche Verstand, ehe ihn die Sophisterei der Schule zerstreut und geschwächt hatte, sogleich darauf verfiel? Warum sollte ich nicht so oft wieder kommen, als ich neue Kenntnisse, neue Fertigkeiten zu erlangen geschickt bin? Bringe ich auf Einmal soviel weg, daß es der Mühe wieder zu kommen etwa nicht lohnet? Darum nicht? Oder, weil ich es vergesse, daß ich schon dagewesen? Wohl mir, daß ich das vergesse. Die Erinnerung meiner vorigen Zustände, würde mir nur einen schlechten Gebrauch des gegenwärtigen zu machen erlauben. Und was ich auch jetzt vergessen muß, habe ich denn das auf ewig vergessen? Oder, weil so zuviel Zeit für mich verloren gehen würde? — Verloren? — Und was habe ich denn zu versäumen? Ist nicht die ganze Ewigkeit mein?*)"

In diesen Zusammenhang gehören noch einige andere Ausführungen Lessings. So zunächst das, was er in dem Aufsatz „daß mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können" vorbringt.**) Hier nimmt er eine von den untersten

*) Sämmtliche Schriften X. 329.
**) ib. XI. 458 ff.

Stufen des Bewußtseins zu immer höheren fortschreitende Entwicklung der Seelenmonade an, mit welcher ihr immer neue und mehr Sinne entspringen. Die Seele ist ein einfaches Wesen, sagt er, welches unendlicher Vorstellungen fähig ist, aber da sie endlich ist, sie nicht aufeinmal, sondern nur nach und nach in der unendlichen Folge der Zeit haben kann. Das Maß und die Ordnung, in welcher sie die Vorstellungen erlangt, sind die Sinne, deren sie auf ihrer gegenwärtigen Entwicklungsstufe fünf hat, deren sie früher aber sicherlich weniger besaß, in Zukunft aber mehr besitzen wird. Den verschiedenen Materien und ihren Kräften entsprechen nämlich besondere Sinne und, da wir einer großen Zahl jener versichert sein dürfen, so können wir auch an der Möglichkeit noch weiterer Sinne nicht zweifeln. — Dieser Erörterung fügt Lessing noch ausdrücklich bei, daß dieses sein System nichts als das System von der Seelenpräexistenz und Metempsychose sei. — In der „Erziehung des Menschengeschlechts" sucht Lessing die Lehre von der Erbsünde gleichfalls vom Gesichtspunkt der Entwicklung aus zu begreifen und meint, daß mit ihr nur jene erste und niedrigste Stufe seines Daseins bezeichnet werden solle, wo der Mensch schlechterdings so Herr seiner Handlungen nicht sei, daß er moralischen Gesetzen folgen könne.*)

*) ib. X. 325.

Und endlich in der Abhandlung „Leibnitz von den ewigen Strafen“ macht er die Entwicklung für alle Zukunft geltend und erklärt von hier aus die Ewigkeit der Strafen. In der Welt insuliret nichts, sagt er, kann nichts ohne Folgen, nichts ohne ewige Folgen sein. Jede Verzögerung auf dem Wege zur Vollkommenheit ist in alle Ewigkeit nicht einzubringen und straft sich also in alle Ewigkeit durch sich selbst. Wenn es wahr ist, daß der beßte Mensch noch viel Böses hat und der schlimmste nicht ohne alles Gute ist; so müssen die Folgen des Bösen jenem auch in den Himmel nachziehen, und die Folgen des Guten diesen auch bis in die Hölle begleite; ein jeder muß seine Hölle noch im Himmel und seinen Himmel noch in der Hölle finden.*)

Lessings Gedanke liegt hiemit offen vor uns: Jede Monade ist ein constitutives Moment des Universums und nimmt an seiner Ewigkeit Theil; wechselt aber in ihrer Dauer und die ganze Unendlichkeit hindurch zwischen Zuständen der Involution und Evolution, des Todes und Lebens. Sie beginnt ihren Entwicklungslauf aus den niedersten Zuständen eines unbewußten Daseins und geht zu immer höheren fort, wo sie selbstbewußtes moralisches Wesen wird. In diesen Eigenschaften wächst sie in alle Zukunft fort und darum ist jede ihrer Thaten als moralisches

*) ib. IX. 167 ff. conf. XI. 455.

Wesen für ihren weiteren Fortschritt auf der unendlichen Bahn bedeutend. Immer aber findet der Fortschritt zum Bessern statt, nicht bloß bei den Einzelnwesen, sondern bei der Totalität der Welt selbst; das Universum ist nicht bloß als harmonisches Stufenreich in jedem Augenblick vollkommen, es ist mit allen seinen Wesen in einer beständigen Entwicklung zu einer immer höheren und reicheren Daseinsform begriffen. Sowohl in der bestehenden, wie in der stets wachsenden Vollkommenheit des Ganzen verschwinden und gleichen sich die Unvollkommenheiten des Einzelnen aus, — welche Idee Lessing auch in der kirchlichen Lehre von der Genugthuung des Sohnes, unter welchem er, wie wir gesehen, die Weltwirklichkeit versteht, enthalten findet.*) Und hier schließt sich nun Lessing's Läugnung der Wahlfreiheit, sein Determinismus an. Er ist nämlich überzeugt, daß das Einzelnwesen von dem Gesetz des allgemeinen Fortschrittes widerstandslos ergriffen und mit dem Ganzen selbst sich immer mehr und mehr vervollkommnen müsse. „Geh deinen unmerklichen Schritt, ewige Weisheit! ruft er vertrauensvoll aus. Nur laß mich dieser Unmerklichkeit wegen nicht an dir verzweifeln. — Laß mich an dir nicht verzweifeln, wenn selbst deine Schritte mir scheinen sollten, zurück zu gehen! — Es ist

*) ib. X. 325.

nicht wahr, daß die kürzeste Linie immer die gerade ist. Du hast auf deinem ewigen Wege so viel mitzunehmen! so viel Seitenschritte zu thun! — Und wie? wenn es nun gar so gut als ausgemacht wäre, daß das große langsame Rad, welches das Geschlecht seiner Vollkommenheit näher bringt, nur durch kleinere schnellere Räder in Bewegung gesetzt würde, deren jedes sein Einzelnes eben dahin liefert? Nicht anders! Eben die Bahn, auf welcher das Geschlecht zu seiner Vollkommenheit gelangt, muß jeder einzelne Mensch, (der früher, der später) erst durchlaufen haben." *) „Was verlieren wir, wenn man uns die Freiheit abspricht? Etwas — wenn es Etwas ist — was wir nicht brauchen; was wir weder zu unserer Thätigkeit hier, noch zu unserer Glückseligkeit dort brauchen. Etwas, dessen Besitz weit unruhiger und besorgter machen müßte, als das Gefühl seines Gegentheils nimmermehr machen kann. Zwang und Nothwendigkeit, nach welcher die Vorstellung des Besten wirket, wie viel willkommener sind sie mir, als kahle Vermögenheit, unter den nämlichen Umständen bald so, bald anders handeln zu können! Ich danke dem Schöpfer, daß ich muß; das Beßte muß. Wenn ich in diesen Schranken selbst soviel Fehltritte noch thue: was würde geschehen, wenn ich mir ganz allein überlassen wäre?

*) ib. X. 328 ff.

einer blinden Kraft überlassen wäre, die sich nach keinen Gesetzen richtet, und mich darum nicht minder dem Zufalle unterwirft, weil dieser Zufall sein Spiel in mir selbst hat." *) Und gegen Jacobi erklärt er: „Ich bleibe ein ehrlicher Lutheraner, und behalte „den mehr viehischen als menschlichen Irrthum und Gotteslästerung, daß kein freier Wille sei," worin der helle reine Kopf eines Spinoza sich doch auch zu finden wußte." **)

Lessings Wirksamkeit begründet den größten Abschnitt in der deutschen Literatur, man kann sagen, sie schied zwei Perioden derselben voneinander, sie begrub die alte und bahnte einer neuen die Wege. Kaum zum zweitenmal dürfte uns in derselben ein Geist von gleich frischer Beweglichkeit begegnen. Indem er mit kritischem Scharfblick auf allen Seiten des wissenschaftlichen und künstlerischen Betriebes Mängel entdeckt, ist er unermüdet geschäftig hier und dort helfend einzugreifen. So ist seine Kritik wahrhaft productiv, indem sie nicht bloß zerstört, sondern Neues und Besseres an die Stelle des Unhaltbaren setzt. Fort und fort streut er fruchtbare Gedankenkeime aus, rastlos ist er in der Verfolgung der Wahrheit und er begnügt sich nicht mit dem zuerst gewonnenem Resultate, er prüft es wieder und

*) ib. X 6.
**) Jacobi's Werke IV. 1. Abth. p. 70 ff.

wieder. Weniger darum in eigenen vollendeten Leistungen, als in den geistigen Impulsen, die von ihm ausgingen, und die unter der Pflege anderer Hände auf hohe Ziele hinausgeführt werden konnten, besteht Lessings Bedeutung für die Entwicklung des deutschen Geistes. So ist seine eigene positive Leistung in der Theologie und Religionsphilosophie von geringem Werth, aber es findet sich darin Vieles, was zu tieferen Anschauungen anregen konnte. Drei Punkte sind in dieser Beziehung bedeutend: erstens, daß er dahin drängte, die Offenbarungswahrheiten in Vernunftwahrheiten auszubilden,*) womit zusammenhängt, daß er ihren Erweis aus der Tiefe des Geistes und nicht aus historischen Urkunden geschöpft wissen wollte; dann, daß er den speculativen Standpunkt in der Erklärung mancher Dogmen bereits geltend machte, wenn auch seine eigenen Versuche der speculativen Exegese nicht gelungen waren; und endlich, daß er auf eine Geschichtsphilosophie und darum auch auf eine geschichtsphilosophische Beurtheilung der Religionen wenigstens hindeutete, wenn er sie auch nicht festzuhalten und noch weniger selbst durchzuführen im Stande war.**) Die Idee der Offenbarung als Erziehung enthält ohne Zweifel eine tiefe Wahrheit

*) Lessings sämmtl. Schriften. X. 325.

**) Carl Schwarz hat eine geistvolle Schrift über „G. E. Lessing als Theologen" geschrieben, die aber an Ueberschätzung der theologischen Thaten Lessings leidet.

und konnte höchst fruchtbar für die Religionsphilosophie werden — wir finden auch, daß sie von andern Denkern aufgegriffen und fortgebildet wurde — aber Lessing selbst wußte doch nichts Rechtes mit ihr anzufangen.

Neben Lessing trat Immanuel Kant (1724—1804). Ihm war die größte Aufgabe zur Lösung zugefallen, und er löst sie nur, indem er der Schöpfer einer völlig neuen Philosophie wird. Wir sahen, wie ein Zweifel und eine Negation um sich gegriffen hatten, wie sie nur in Zeiten des Untergangs einer Kulturperiode auftreten. Dieß konnte zunächst nur die Auflösung einer veralteten Form des Bewußtseins bedeuten; denn im Zweifel wie auf bloßer Negation ruht menschliches Dasein nicht, es sucht immer nach neuen positiven Grundlagen. Das Auge ist für das Licht, das Herz für die Bewunderung und Hingabe geschaffen. Zweifel und Negation, wenn sie auch den Geist über alles Gegebene erheben könnten, lassen ihn doch an sich klein; denn groß wird er nur an den Ideen, die ihn auch über sich selbst erheben. Kants äußeres Leben ist an Ereignissen arm und verläuft in monotoner Regelmäßigkeit, aber er hat die ganze Zeit mit all ihren drängenden Fragen und stürmenden Zweifeln in sein Inneres aufgenommen und kämpft in seiner Einsamkeit denselben großen Kampf durch, der das Jahrhundert beschäftigt und zerreißt — aber

nicht resultatlos, sondern um dem menschlichen Geiste einen neuen und großen Triumph zu bereiten.

Zwar kehren in der Geschichte niemals dieselben Persönlichkeiten, aber es widerholen sich im Allgemeinen die Aufgaben, wenn sie auch der reiferen Entwicklung des menschlichen Geistes gemäß tiefer gefaßt sind. So kann man mit Recht sagen, Kant ist der Socrates seiner Zeit, weil ihm die gleiche Aufgabe, wie diesem geworden, nämlich den sich entfremdeten Geist wieder zu sich zurückzuführen. Es galt der negativsten Skepsis gegenüber den Glauben an die Wahrheit zu retten; es galt dem frivolsten Materialismus gegenüber die Wirklichkeit des Geistes zu erweisen, zu zeigen, wie er nicht bloß das passive Produkt einer mechanischen Außenwelt, sondern auch der thätige Schöpfer der Bewußtseinswelt ist; er galt einer Ethik gegenüber, welche die Selbstsucht als oberste Richtschnur vorgezeichnet hatte, die sittliche Idee in ihrer Reinheit darzustellen und zu zeigen, wie sie das wahrhaft Uebernatürliche sei, was den Menschen nicht bloß in der Gesinnung und im Handeln über die sinnliche Welt hinaushebt, sondern ihn auch mit seinem Denken ein Gebiet des Uebersinnlichen ergreifen läßt. Man darf es ungescheut sagen, daß die materialistische Denkweise zum großen Theil auch ihre Wurzel in der sittlichen Verkommenheit der Zeit hatte; denn wer die Antriebe der Sinnlichkeit nicht beherrschen lernt, dem

trübt sich das Auge für seine höhere geistige Natur und, wie ihm jene zum höchsten Gebot werden und er in ihre Befriedigung den Zweck des Lebens setzt, so geht ihm dieses in der Sinnlichkeit auf und schließt sich für ihn mit derselben ab; die Materie wird ihm zum Ersten und Letzten — zu Gott selbst. Umgekehrt aber muß betont werden, daß Kant's Philosophie zum guten Theil in seinem eigenen sittlichen Ernst ihre Quelle hatte; denn nicht minder folgerichtig war es für ihn, der das sittliche Gebot als eine der Sinnlichkeit geradezu entgegengesetzte Anforderung erkannte, für diese übersinnliche Thatsache des Bewußtseins in Gott, Freiheit und Unsterblichkeit Grundlagen zu suchen, die sie erst erklärlich machen.

Kant aber vermochte von seiner sittlichen Weltanschauung aus auch dem Christenthum wieder einen tieferen Sinn abzugewinnen, und so ist er — wie auch diejenigen anders urtheilen mögen, die nicht verstehen, daß die Wahrheit nur ein Sieg des mit dem Irrthum ringenden Geistes, kein träges Geschenk sein könne — dennoch für jene Zeit auch ein Vertreter desselben nicht nur dem Materialismus, auch dem Deismus gegenüber.

In seiner epochemachenden „Kritik der reinen Vernunft" wies er darauf hin, wie die Vernunft mit innerlicher Nothwendigkeit auf die Idee eines allervollkommensten Wesens hindränge, aber

in seiner kritischen Nüchternheit und Bescheidenheit will er aus diesem Gedanken, dem Ideal der Vernunft, noch keinen Schluß auf seine Wirklichkeit zugestehen, im Gegentheile hält er die theoretische Vernunft für unvermögend, Dasein und Wesen Gottes einzusehen. Da diese ihren Inhalt immer nur aus der sinnlichen Welt schöpft, so würden alle ihre Bestimmungen über sein Dasein und Wesen Gott in die Enge des sinnlichen Gesichtskreises einschränken und verendlichen. Er verwirft also eine speculative Theologie und schiebt damit von vorneherein alle unwürdigen Vorstellungen des höchsten Wesens wie alle Einwürfe des Unglaubens gegen dasselbe als gleich unbegründet einfach auf die Seite, um auf einem anderen Weg in Bezug auf jenes sich einer Ueberzeugung zu versichern.*)

Diesen anderen Weg boten ihm die Thatsachen einer moralischen Welt in uns dar; aus ihnen die Gottheit als sittliche Macht, als heiliges Wesen erschließend rühren wir nur in ahnungsvoller Ehrfurcht an ihre Erhabenheit, ohne sie in ein sinnliches Bild gestaltend in unsere Begrenztheit herabzuziehen, und nur eine solche, auf den moralischen Gottesbegriff gebaute Theologie ist zulässig.

Vor Allem war es die Thatsache des sittlichen Gebots in unserem Bewußtsein — der

*) Kritik der reinen Vernunft. S. W. II. 444 ff.

kategorische Imperativ der Pflicht — worauf Kant in seiner „Kritik der praktischen Vernunft“ den Beweis der Persönlichkeit Gottes, der Freiheit und Unsterblichkeit der Seele aufbaute. Das sittliche Gebot, dieses Sollen, was wir unläugbar in uns empfinden, setzt in uns ein Können, nämlich die Möglichkeit seiner Erfüllung, also die Freiheit voraus; indem wir aber, in diese Sinnlichkeit gebannt und mit ihren Antrieben kämpfend, dem hohen Ideal der Pflicht niemals in diesem Leben conform zu werden im Stande sind, so kann die Entwicklung des Geistes nicht mit demselben abbrechen; denn ein Selbstwiderspruch der praktischen Vernunft und damit ihre Selbstnegation wäre es, wenn sie an ihn eine Forderung stellte, die er niemals zu erfüllen vermöchte. Darum muß noch ein weiterer Spielraum über dieses gegenwärtige Leben hinaus für die Annäherung an das sittliche Ideal, für die Versöhnung des Willens mit der Pflicht angenommen werden — die Fortdauer der Seele nach dem Tode.

Aber hätte sich auch der Wille dem Sittengesetz conform gemacht oder strebte er wenigstens in einem unendlichen Fortschritt nach solchem Ziel, so würde doch noch in dem Zusammenhange der Dinge eine Dissonanz übrig bleiben, nämlich die Natur oder Außenwelt wäre der sittlichen Gesinnung noch nicht conform geworden — äußeres Schicksal und innere

Würdigkeit wären noch nicht ausgleichen; die Natur, die doch mit dem freien Geiste zu einer Welt gehört, bildete noch nicht das entsprechende Erscheinungsorgan des Geistes. Aber so wahr die Welt eine große Einheit des Lebens ist, so wahr muß auch dieser Widerspruch sich ausgleichen, Innen- und Außenwelt müssen übereinstimmen — die Natur muß in den Dienst des moralischen Geistes treten und dieser dann als der Zweck der ganzen Weltentwicklung erfunden werden; Tugend und Glückseligkeit müssen dereinst als die zwei Seiten eines Lebens sich erweisen. Da aber der menschliche Wille keine solche Herrschaft über die Natur besitzt, so kann diese Vernunftidee eines höchsten Gutes, einer besten Welt, einer Welt, in der die Natur der Erscheinung des sittlichen Geistes dient, nun durch eine höchste Macht, durch Gott, in dem Natur und Geist, Freiheit und Nothwendigkeit gründen, ihre Verwirklichung finden. Die Existenz Gottes ist daher eine Forderung der sittlichen Vernunft und dieser Gott, der Alles auf den sittlichen Endzweck als Mittel setzt, muß eine intelligente, weil eine zwecksetzende, und eine sittliche, weil eine einen sittlichen Endzweck setzende Macht sein*)

Diese Folgerungen, durch welche Kant über die Schranken hinausgeht, die er der theoretischen

*) Kritik der prakt. Vernunft. S. W. VIII. 261 ff.

Vernunft gezogen, werden von ihm nicht als ein Wissen betrachtet, wie wir von der Natur und dem Sittengesetz wissen, sondern als ein Glaube, aber als ein solcher, dessen Vernünftigkeit evident ist, weil seine Annahmen aus der Einsicht des moralischen Endzweckes fließen. „Glaube, sagt Kant, ist die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für das theoretische Erkenntniß unzugänglich ist. Er ist also der beharrliche Grundsatz des Gemüths, das, was zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzwecks als Bedingung vorauszusetzen nothwendig ist, um der Verbindlichkeit zu demselben willen als wahr anzunehmen (ob zwar die Möglichkeit desselben, aber eben sowohl auch die Unmöglichkeit von uns nicht eingesehen werden kann). Der Glaube (schlechthin so genannt) ist ein Vertrauen zu der Erreichung einer Absicht, deren Beförderung Pflicht, deren Möglichkeit der Ausführung derselben aber für uns nicht einzusehen ist (folglich auch nicht die der einzigen, für uns denkbaren Bedingungen.)*)

Es war bekanntlich in der „Kritik der Urtheilskraft," wo Kant die Kluft zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft, der Natur- und Freiheitsbegriffe in dem Prinzipe des Zweckes zu vermitteln und damit die natürliche und sitt-

*) Kritik der Urtheilskraft. Sämmtl. Werke. IV. 379.

liche Welt als einheitlich zu begreifen suchte, wobei ihm der kritische Standpunkt freilich die Zweckmäßigkeit nur als eine subjective Norm der Erklärung organischer Wesen gelten zu lassen erlaubte. Aber die teleologische Naturbetrachtung erhält ihm erst ihre feste Stütze von der Erkenntniß des moralischen Endzwecks des Menschen aus, mit welchem ein Schlußpunkt in die Reihe der Zweckbeziehungen kommt, da der moralische Mensch sich Selbstzweck ist. Der sogenannte teleologische Beweis für Gottes Sein und Wesen erscheint ihm darum nur in Verbindung mit dem moralischen ausreichend, nämlich demjenigen, der von dem moralischen Endzweck aus geführt wird und so zum ethikotheologischen sich gestaltet.

„Da wir den Menschen, nur als moralisches Wesen, für den Zweck der Schöpfung anerkennen, so haben wir erstlich einen Grund, wenigstens die Hauptbedingung, die Welt als ein nach Zwecken zusammenhängendes Ganze und als System von Endursachen anzusehen, vor nämlich aber für die, nach der Beschaffenheit unserer Vernunft, uns nothwendige Beziehung der Naturzwecke auf eine verständige Weltursache ein Prinzip, die Natur und Eigenschaften dieser Ursache, als obersten Grundes im Reiche der Zwecke, zu denken und so den Begriff desselben zu bestimmen, welches die physische Teleologie nicht vermochte, die nur unbestimmt, und eben darum zum theoretischen sowohl als praktischen Ge-

brauche untaugliche Begriffe von demselben veranlassen konnte.

Aus diesem so bestimmten Prinzip der Causalität des Urwesens werden wir es nicht bloß als Intelligenz und gesetzgebend für die Natur, sondern auch als gesetzgebendes Oberhaupt in einem moralischen Reiche der Zwecke denken müssen. In Beziehung auf das höchste unter seiner Herrschaft allein mögliche Gut, nämlich die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen, werden wir uns dieses Urwesen als allwissend denken, damit selbst das Innerste der Gesinnungen (welches den eigentlichen und moralischen Werth der Handlungen vernünftiger Weltwesen ausmacht) ihm nicht verborgen sei; als allmächtig, damit es die ganze Natur diesem Zwecke angemessen machen könne; als allgütig und zugleich gerecht, weil diese beiden Eigenschaften (vereinigt die Weisheit) die Bedingungen der Causalität einer obersten Ursache der Welt als höchsten Gutes, unter moralischen Gesetzen ausmachen, und so auch alle übrigen transcendentalen Eigenschaften, als Ewigkeit, Allgegenwart u. s. w., die in Beziehung auf einen solchen Endzweck vorausgesetzt werden, an demselben denken müssen. — Auf solche Weise ergänzt die moralische Teleologie den Mangel der physischen, und gründet allererst eine Theologie."*)

*) ib. 344 ff.

Von diesen Resultaten seiner Moraltheologie aus hat nun Kant auch eine Erklärung des Christenthums unternommen; er stellt die sittliche Verfassung und den sittlichen Prozeß im menschlichen Geiste fest und zeigt, daß die christliche Glaubenslehre mit all den ihr eigenthümlichen, den menschlichen Wissenskreis übersteigenden Anschauungen über das Wesen Gottes, über Urstand, Fall und Erlösung des Menschen, Annahmen enthalte, die zur Erklärung jener Verfassung und jenes Prozesses nothwendig seien, die aber, weil sie nicht auf empirisch-logische Weise erfaßt werden könnten, nicht Wissens- sondern Glaubenssätze wären. Oder anders ausgedrückt: Die Glaubenslehre des Christenthums hat in der inneren moralischen Geschichte des Menschen eine Begründung; sie besteht nicht aus zufälligen Geschichtswahrheiten, die sein und auch nicht sein könnten, sondern sie ist eine Folgerung, zu welcher der Geist, der seine sittliche Verfassung erkennt und den Proceß seiner sittlichen Erhebung erlebt, immer und überall mit Nothwendigkeit gelangt. Nicht in einer äußeren Geschichte also, nicht etwa in äußerlichen Wundern hat das Christenthum seine wahrhafte Begründung, sondern in der innern moralischen Geschichte, die sich in Jedem wiederholen kann und erst von ihr aus, aber auch nur von ihr aus, ist jenes zu verstehen. Das immer gegenwärtige Wunder des sittlichen Lebens trägt die Lehren

des Christenthums, wie es von ihnen getragen wird. Selbst jenen Vorstellungen im christlichen Glaubenskreis, mit denen die Vernunft sich nicht vereinbaren kann, weiß Kant doch meistentheils eine Erklärung vom Gesichtspunkt der moralischen Religion zu geben, mit welcher ein in ihnen verhüllter wesenhafter Gehalt erkannt wird.

In der Schrift: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" hat Kant diese seine Gedanken ausgeführt und dabei der Apologie des Christenthums einen Weg vorgezeichnet, den sie nur mit großem Erfolg beschreiten könnte. Auf ihm fortgehend würde man nicht sagen: die Lehren des Christenthums sind wahr, weil uns die wunderbaren Berichte der evangelischen Schriftsteller einen übernatürlichen Urheber derselben verkünden, sondern umgekehrt: diese Schriften sind wahr, weil ihre Geschichte und Lehre in der Tiefe des sittlichen Geistes mit unvertilgbaren Zügen geschrieben steht. Oder um in einem prägnanten, Alles enthaltenden Ausdrucke, den Kant selbst andeutet, diesen Gedanken aufzuklären: der Sohn Gottes kann nicht durch eine äußere Erfahrung als solcher erkannt werden, sondern nur durch die vollkommene Uebereinstimmung seiner historischen Erscheinung mit dem moralischen Urbilde, das wir innerlich in uns tragen. Alle die Wundererzählungen über Christus,

sagt Kant, können wir insgesammt auf ihrem Werth beruhen lassen, ja auch die Hülle noch ehren, welche gedient hat, eine Lehre, deren Beglaubigung auf einer Urkunde beruht, die unauslöschlich in jeder Seele aufbehalten ist und keiner Wunder bedarf, öffentlich in Gang bringen; wenn wir nur nicht das Glauben daran als etwas betrachten, wodurch wir uns Gott wohlgefällig machen können. — So gäbe es demnach in dem sittlich vertieften Geiste ein innerliches Zeugniß für das Christenthum und Rousseau's Befürchtung, — auf welche ja auch Lessing mit der Hindeutung auf den breiten garstigen Graben, der ihn von dem wirklichen Christus trenne, zurückkommt — wäre eitel, daß sich im Christenthum Menschen zwischen Gott und Jeden von uns drängen, da Jeder das Wahre in sich ergreifen und Gott unmittelbar nahe zu sein vermag.

Kant's Schrift war ausdrücklich dazu bestimmt, eine Harmonie zwischen der Vernunft und dem Christenthume aufzuweisen,*) und er sträubt sich auch nicht dagegen, wenn man ihm daraus den Vorwurf machen würde, er bringe die Philosophie in den Dienst der Theologie, „da man," wie er witzig bemerkt, „allenfalls der theologischen Fakultät den stolzen Anspruch, daß die philosophische ihre Magd sei, einräumen könne — wobei jedoch immer

*) S. W. X. 98. Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

noch die Frage bleibe: ob diese ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt."*)

Da diese Schrift Kants überhaupt von den betretenen Pfaden der Orthodoxie ablenkt und dann auch noch eine scharfe Polemik gegen dieselbe enthält, „welche bloße Statuten, die bei unserer moralischen Beurtheilung willkührlich und zufällig sind, für wesentlich zum Dienste Gottes erkläre und den Glauben an sie zur obersten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens mache, was nur ein Religionswahn sei, dessen Befolgung einen Afterdienst, d. h. eine solche vermeintliche Verehrung Gottes mit sich bringe, wodurch dem wahren, von ihm selbst geforderten Dienste gerade entgegen gehandelt wird,"**) so wurde ihm auf Betrieb der strengkirchlichen Partei, die mit Friedrich Wilhelm III. an's Ruder gekommen war, eine ungnädige und drohende Kabinetsordre vom 12. Oktober 1794 zu Theil, wodurch er sich veranlaßt sah, während des Königs Lebzeiten sich aller Vorträge und Schriften über die Religion zu enthalten. —

Kant stellt zuerst die moralische Zuständlichkeit fest. Jeder erkennt in sich die Forderung des Sittengesetzes, jeder erfaßt sich ihm gegenüber als unvollkommen, jeder fühlt aber zugleich das Bedürfniß

*) Streit der Fakultäten. S. W. X. 277.
**) Religion rc. S. W. X. 202 ff.

ihm conform zu werden. Die Uebereinstimmung des Willens mit dem Sittengesetz, eine Verfassung des Geistes, wo dieses Gesetz selbst den Beweggrund aller seiner Strebungen bildet, wo das Gute als letzter Zweck um seiner selbst willen gewollt und gethan wird, erscheint ihm als das höchste Ziel. Gelänge die Erhebung aus dem gegenwärtigen Zustande der Unvollkommenheit zu solchem Ziele, so wäre dieser sittliche Proceß eine Erlösung vom Uebel, eine Tilgung des Bösen in uns. Ob sie aber möglich ist, ob die Forderung des sittlichen Gesetzes nicht ein uns unerreichbares Ideal vorstellt, das ist die Alles bedingende Frage.

Worin besteht nun unsere moralische Unvollkommenheit oder der böse Wille? — Wir finden, daß der Mensch verschiedene Antriebe in sich trägt, je nach den verschiedenen Seiten und Anlagen seines Wesens. Aus der physischen Organisation entspringen ihm die sinnlich-thierischen Antriebe; aus seinem berechnenden Verstande die Antriebe, Alles auf seinen Nutzen zu beziehen und sich über die Anderen zu erheben, die Selbstsucht; aus seiner moralischen Ausstattung endlich die Achtung vor dem Sittengesetz. Alle diese Antriebe gehören zur menschlichen Natur und sind Anlagen zum Guten, aber der Mensch kann die beiden ersten, die ihm zur Selbsterhaltung und Kultur gegeben sind, auch zweckwidrig gebrauchen, denn sie sind bewegliche

Mittel, über die er frei gebietet. Folgt er in seinem Wollen und Handeln den sinnlich-thierischen Antrieben und ist ihm ihre Befriedigung der letzte Zweck, so entstehen in höchster Steigerung zuletzt die thierischen Laster; läßt er sich überall von der Selbstsucht des Verstandes leiten, so entspringen die teuflischen Laster, die Bosheit; ist aber die Achtung vor dem moralischem Gesetz sein entscheidendes Motiv, so ist der Wille gut und tugendhaft.

Aber nehmen wir nun den Menschen, wie er uns täglich begegnet, wie er in uns selbst sich erweist, so finden wir für gewöhnlich nicht, daß ihn die Achtung vor dem Sittengesetz in seinem Wollen und Handeln leitete. Entweder ist der Wille geradezu durch sinnliche oder selbstsüchtige Triebfedern in Bewegung gesetzt oder er hat gar keine festen Maximen, nach denen er handelt, und ist gebrechlich, oder wenn er sich auch vom Sittengesetz bestimmen läßt, so mischen sich dabei doch noch unlautere Nebenabsichten ein. „Dadurch ist der Mensch böse, daß er die sittliche Ordnung der Triebfedern, in der Aufnehmung derselben in seine Maximen, umkehrt: das moralische Gesetz zwar neben dem der Selbstliebe in dieselben aufnimmt, da er aber inne wird, daß Eines neben dem Andern nicht bestehen kann, sondern Eines dem Andern als seiner obersten Bedingung untergeordnet werden müsse, er die Trieb-

feder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht; da das letztere viel mehr als die oberste Bedingung der Befriedigung der ersteren in die allgemeine Maxime der Willkühr als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte." — Schon in seiner ursprünglichen elementaren Richtung, in seinem natürlichen Hange ist der Wille vom Sittengesetz abgewendet, ist das Herz böse. Dieser Satz bestätigt sich uns, wohin wir immer in der Welt blicken mögen. Da treffen wir bei den Menschen, die sich im sogenannten Naturzustande befinden, bei den Wilden auf Scenen von ungereizter Grausamkeit, wobei noch dazu kein Vortheil für den Thäter abfällt, auf die Laster der Rohheit. Betrachten wir uns aber unsere gesittete und gebildete Menschheit etwas näher, so wird sich uns sogleich eine lange melancholische Litanei von Anklagen derselben ergeben: von geheimer Falschheit, selbst bei der innigsten Freundschaft, so daß die Mäßigung des Vertrauens in wechselseitiger Eröffnung auch der besten Freunde zur allgemeinen Regel der Klugheit im Umgange gezählt wird; von einem Hange, denjenigen zu lassen, dem man verbindlich ist, worauf ein Wohlthäter jeder Zeit gefaßt sein müsse; von einem herzlichen Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zuläßt: „Es sei in dem Unglück unserer besten Freunde Etwas, das uns nicht ganz mißfällt;" und von vielen andern, unter dem Tugend-

scheine noch verborgenen Laster, geschweige derjenigen, die ihnen gar nicht Hehl haben, weil uns der schon gut heißt, der ein böser Mensch von der allgemeinen Klasse ist, und man wird an den Lastern der Cultur und Civilisirung (den Kränkendsten unter allen) genug haben, um seine Augen lieber vom Betragen der Menschen abzuwenden, damit man sich nicht selbst ein anderes Laster, nämlich den Menschenhaß zuziehe. Und will man erst gar das Verhältniß erwägen, in dem die civilisirten Staaten zu einander stehen, so erkennt man hier leicht den rohen Naturzustand, den Stand beständiger Kriegsverfassung, wieder — die Grundsätze der hohen Politik hat noch kein Philosoph mit der Moral in Einklang bringen können. Und so gilt das Wort des Apostels: „Alle sind Sünder, es ist Keiner, der Gutes thue, auch nicht Einer.“ —

Woher aber nun dieses sittliche Verderben? Da es eine Beschaffenheit des freien Willens ist, so kann es uns nicht wie eine natürliche Anlage angeboren sein, zumal es auch nicht bloß Schwäche ist, die sich noch aus der Sinnlichkeit des Menschen erklären ließe, sondern, wenn es z. B. als Bosheit auftritt, in dessen geistigen Wesenheit wurzelt. Nicht in die natürlichen, bloß undisciplinirten, sich aber unverhohlen Jedermanns Bewußtsein darstellenden Neigungen ist es zu suchen, sondern es ist ein gleichsam unsichtbarer, sich hinter Vernunft verbergender

Feind und darum desto gefährlicher. Nur eine freie That des Willens kann diese Abwendung vom Sittengesetz sein, die, da jeder Mensch mit dem bösen Hange in die Welt tritt, seine vorzeitliche Existenz und in ihr einen rein geistigen Act desselben voraussetzt. Näheres aber läßt sich über den Ursprung des Bösen nicht ausmachen; das läßt sich nur noch zeigen, daß dasselbe nicht allmählig auf dem Wege der Entwicklung im Willen entstanden sein kann, weil eine solche einen Keim des Bösen in diesem voraussetzt — daß es nur durch einen völlig originalen Akt, durch einen Abfall entsprungen sein kann. Wenn sich nun die sinnlich-poetische Vorstellung dieser Thatsachen bemächtigt und sie in einer Geschichte, wie dieß in der Bibel geschieht, näher ausmalt, so ist selbstverständlich diese Geschichte nur Veranschaulichung einer innern, idealen und allgemein menschlichen Wahrheit, die sich vielleicht auch in ein anderes Bild hätte kleiden lassen. Nichts liegt am Bilde, alles liegt aber an der ihm zu Grunde liegenden Wahrheit, der unläugbaren Thatsache des bösen Willens, der sich als freier nur selbst in der Annahme einer Maxime, nach der sich bestimmend er vom Sittengesetz sich abwendet, böse gemacht haben kann.

So früh wir auch auf unseren sittlichen Zustand unsere Aufmerksamkeit wenden mögen, so finden wir, daß es mit ihm nicht mehr res integra ist. Ohne den Kampf und die Ueberwindung jenes

bösen Prinzips sind alle unsere Tugenden nur glänzende Armseligkeiten. Da die Forderung des Sittengesetzes in uns nicht verstummt ist, so kann mit dem Fall die Möglichkeit zum Guten in uns noch nicht vertilgt sein. Gut aber können wir nur werden, wenn wir die Wurzel des Bösen in uns austilgen, denn solange dieselbe in uns bleibt, kann nichts Gutes aus uns hervorgehen. Es bedarf also einer Erneuerung im tiefsten Grunde — einer Wiedergeburt; — der Annahme des Sittengesetzes als Maxime für den Willen. Daß es dabei vor Allem auf die That des Willens selbst ankomme, hält die Vernunft noch fest, aber den näheren Hergang dieser sittlichen Erneuerung zu erkennen, bescheidet sie sich ebenso, wie den bei dem Ursprunge des Bösen. Und wenn der religiöse Glaube auch noch die Mithilfe göttlicher Gnade fordert, so verhält sie sich nicht gerade ausschließend zu einer solchen Forderung, aber sie betont die Selbstbesserung, den eigenen Kampf des Willens gegen das Böse für das Gute. — Da der Mensch durch die Sünde eine unendliche Schuld auf sich gehäuft hat, denn das Böse als Maxime führt eine Unendlichkeit von Sünden mit sich und da die Sündenschuld die allerpersönlichste ist, so muß er persönlich sie tilgen, muß Strafe leiden. Im Acte der Wiedergeburt, die mit Schmerzen geschieht, und wo sich der alte und böse Mensch in den neuen und guten verwandelt, leidet dieser

für jenen stellvertretend, da nicht der neue und gute, sondern nur der alte und böse Mensch strafbar ist. Wird diese Idee hypostasirt, so ergibt sich die Vorstellung des sündlosen und guten Menschen, der für die schuldige Menschheit stellvertretend leidet und als dieser Leidende ihr Erlöser ist.

Aber die Idee eines solch' reinen Menschen ist in der sittlichen Vernunft begründet, denn ein dem Sittengesetz vollständig angemessener, der heilige Wille, erscheint ihr als letzter Zielpunkt alles Strebens — als der Endzweck der Menschheit, weil jedes einzelnen Menschen und darum als der Zweck der Welt selbst, da der höchste Gipfel der Existenzen der freie Geist und unter den freien Geisten der sittliche Geist ist. Wird aber einmal ein Weltzweck angenommen, so muß auch eine Zweck setzende, d. h. eine denkende Ursache der Welt angenommen werden, eine Ursache, die alles Uebrige als eine Bedingung und nur um dieses höchsten Zieles willen gewirkt hat. Dieser Zweckgedanke, dieses Ideal des heiligen Willens muß in Gottes Geist entsprungen sein, es ist sein ewiger Gedanke, sein ewiger und eingeborner Sohn, der Logos, das Wort, wodurch und wozu Alles ist.

Denkt man sich dieses moralische Ideal in einem Menschen verkörpert, so wäre dies der menschgewordene Logos, das vom Himmel herabgestiegene Urbild der Menschheit, der menschgewordene Gottessohn.

Ob eine solche eminente Persönlichkeit als historisch wirklich nachgewiesen werden kann, darüber soll vorerst nichts ausgemacht werden; genug eine solche Verwirklichung des moralischen Ideals ist ein nothwendiger Gedanke der sittlichen Vernunft, die ohne ihn sich selbst vernichten würde, da ihr Wesen eben die Forderung der Darstellung eines solchen Ideals im Willen ist.

Ein solch' göttlich gesinnter Mensch hätte das Böse in der Wurzel in sich getilgt und er würde seine heilige Gesinnung in seinem Leben bethätigen, in seiner Lehre offenbaren, im Leiden — und mag es noch so wuchtig auf ihn drücken als schmach- und qualvollen Tod — bewähren. Sein Leiden wäre, da er der Reine ist, offenbar unverdient und schuldlos, aber er würde leiden für die Andern, für die ganze Menschheit, damit er den Ernst und die Kraft des heiligen Willens zeigte, damit er beweise, daß die Forderung des Sittengesetzes kein unmögliches Ideal vorstelle, sondern im menschlichen Leben verwirklicht werden könne; damit er durch sein Beispiel auf der Bahn des sittlichen Wachsthums anfeuerte und damit den allgemeinen Weltzweck, die Verwirklichung des sittlichen Geistes förderte.

Die christliche Kirche sieht in der Person Christi dieses Ideal des göttlich gesinnten Menschen. Seine Geschichte, wenn sie auch keine historisch-thatsächliche

Wahrheit hätte, hätte doch eine innere und sittliche; denn die Geschichte Christi wäre mindestens die allgemein-menschliche Geschichte des sich dem sittlichen Gesetze einigenden, des sich mit Gott versöhnenden Geistes. Aber an die historische Möglichkeit einer solchen Persönlichkeit, als welche uns Christus vorgestellt wird, muß Jeder glauben, welcher das moralische Ideal in sich selbst verwirklichen, vom Bösen erlöst und sittlich wiedergeboren werden will. Denn wer nicht daran glaubte, der hielte ja die Erfüllung der Forderung des sittlichen Gesetzes für eine unmögliche, und sie für unmöglich haltend, wird er die Schwungkraft seines Willens nicht auf jenes höchste Ziel richten, und hinter ihm zurückbleibend die eigene Gottversöhnung nicht gewinnen. Ist aber dieses Ideal des göttlich gesinnten Willens schon einmal wirklich gewesen, so kann es ja in jedem wieder wirklich werden. So ist der praktische Glaube an die historische Wirklichkeit des gottversöhnten Menschen — an Christus — die innere Triebkraft für die Gottesversöhnung eines Jeden von uns, die Ursache der sittlichen Wiedergeburt und Rechtfertigung vor Gott. Für jeden, der Christus in sich nachlebt, wird Christus der Erlöser und Versöhner sein. Nicht in äußeren Kultushandlungen und Expiationen also, sondern in dem praktischen Glauben an das sittliche Urbild der Menschheit, an Christus, gewinnen wir unsere Erlösung. Diese ist nicht die Folge

eines objectiven göttlichen Einflusses, sondern die eigene That unserer Freiheit. — Kant verwirft die Lehre, daß wir durch den Glauben an das für uns objective Verdienst Christi gerecht werden könnten, wir werden es nur im praktischen Glauben an Christus. Aehnlich können wir Christo nur werden, wenn er natürlicher Mensch war; liegen seinem Wesen und Leben übernatürliche Bedingungen zu Grunde, so könnte er für uns nicht sittliches Vorbild sein. Er darf darum nicht als ein Mensch von angeborner vollendeter Willensreinheit ohne alle Möglichkeit des Bösen vorgestellt werden, denn von ganz anderer sittlichen Beschaffenheit, als wir, wäre er er ja von vorneherein schon über die sittliche Höhe und Kraft der Menschheit hinausgerückt. Wird aber Christus als moralisches Ideal unter rein menschlichen Verhältnissen betrachtet, womit aber, wie Kant sagt, noch nicht schlechthin verneint würde, daß er ein übernatürlich gezeugter Mensch sein könne, — dann steht gar nichts dem Glauben an seine historische Wirklichkeit entgegen.

Wenn auch der Staat den Naturzustand, wo die Menschen mit ihren äußerlichen Handlungen sich gegenseitig in der Existenz bedrohen, jeder gegen alle, alle gegen jeden einen vernichtenden Krieg führen, aufgehoben hat, ein ethischer Naturzustand ist inmitten desselben zurückgeblieben; in Staat und Gesellschaft sind sich die Menschen innerlich gram,

sie befeinden sich in den Gesinnungen; hier treibt mit der gegebenen Ungleichheit der Lebensstellung und der Glücksverhältnisse die Selbstsucht alle bösen Leidenschaften hervor. Darum, weil er nicht innerlich, nicht in der Gesinnung verbindet, ist der Staat nur eine äußerliche und unzulängliche Vereinigung der Menschheit. Nur der ethische Bund der Kirche hebt diesen Krieg der Gesinnungen auf, nur er verwirklicht das Ideal der Geschichte, die moralische Menschheit und ist darum selbst die den Staat erhaltende und idealisirende Macht.

Fragen wir uns aber: wann trat dieses Gottesreich der sittlichen Gesinnung in der Geschichte auf; so werden wir auf die Zeiten der Entstehung des Christenthums hingewiesen. Die jüdische Theokratie, welche die Befolgung äußerer Ceremonialgebote vorschrieb, die Wiedergeburt der Gesinnung nicht kannte, ein sinnlich irdisches Gottesreich verkündigte, war selbst nur ein weltlicher Staat und eigentlich gar keine Religion. Sie konnte wohl das Bedürfniß nach Erlösung erwecken, aber nicht befriedigen. Diesem immer mächtiger sich ankündigenden Bedürfniß kam die griechische Philosophie noch zu Hilfe, indem sie lehrte, daß das Gute nicht in der äußerlichen Befolgung äußerlicher Satzungen, sondern in der Gesinnung liege. Auf die Persönlichkeit Christi ist demnach die Gründung des moralischen Staats, des Gottesreiches in den Herzen, die Kirche, die moral-

ische Religion der Widergeburt und Erlösung zurückzuführen. Er hat in seinem Leben, das alle Lockungen von Seite der Güter dieser Welt überwand, vielmehr in der Aufsichnahme alles Leids erwies, daß sein Reich nicht von derselben sei, die Macht des Bösen gebrochen und die Rechtsansprüche desselben an den Menschen getilgt; er hat in sich dem Prinzip des Guten zum Siege verholfen und damit, wenn auch selbst äußerlich untergehend, einen neuen moralischen Lebenskeim, den radikal guten Willen, in die Menschheit gepflanzt. Von Christus geht daher eine mächtige Bewegung aufwärts zur Verwirklichung des ewigen Weltzweckes, des Ideals der moralischen Menschheit.

Das Christenthum wird von Kant ausdrücklich als auf ein ganz neues Prinzip gegründet und als eine völlige Verlassung des Judenthums, worin es entsprang, als eine gänzliche Revolution in der Glaubenslehre erklärt; denn im Judenthum fehlten alle Bedingungen einer moralischen Gesetzgebung; da seine Gesetze erzwingbar, weil auf äußere Handlungen sich beziehend; seine Motive egoistisch, weil in Hoffnung auf Lohn oder in Furcht vor der Strafe bestehend, endlich seine Ziele weltlich waren, da nicht in die reine Gesinnung, die noch nicht in dieser Zeitlichkeit sich verwirklichen kann, der Endzweck des Menschen gesetzt wurde und darum ein künftiges Leben keine Berücksichtigung fand. — Wird nun auf

den Inhalt die Lehre Christi reflectirt, so ist er nur moralischer Natur und fällt mit dem der natürlichen Religion zusammen. Er kann darum durch die Vernunft allein geschöpft werden und ist es ja auch durch Christus; Offenbarung ist er nur, insoferne er durch ihn, den sittlichen Genius, wieder offenbar gemacht wurde. Der Grund der moralischen Religion ist die Vernunft, der Grund der Offenbarung der moralischen Religion ist Christus. Die gewöhnliche Vorstellung von der Offenbarung und die auf sie gegründete Religion erscheint Kant schon als eine Corruption der Vernunftreligion und als eine Folge des Unvermögens der Menschen in der Erkenntniß übersinnlicher Dinge, wornach sie sich ihre Verpflichtung zu einem moralisch guten Lebenswandel nicht wohl anders als zu irgend einem Dienste denken, den sie Gott zu leisten haben, wo es nicht sowohl auf den innern moralischen Werth der Handlungen als vielmehr darauf ankommt, daß sie Gott geleistet werden, um, so moralisch indifferent sie auch an sich selbst sein möchten, doch wenigstens durch passiven Gehorsam Gott zu gefallen. Nach allen dem kann Kant über die neutestamentlichen Schriften und über die historische Kirche keineswegs zu einem günstigen Urtheil kommen. Seine große Geringschätzung des Judenthums, welche überhaupt ein characteristischer Zug des 18. Jahrhunderts war, und wornach er selbst Lessings Nathan nicht be-

sonders günstig aufnahm,*) mußte nicht minder ein geringschätziges Urtheil über dessen Religionsschriften impliciren. Er läßt, wie wir gesehen, den supranaturalen Character der Offenbarungslehren fallen und bekämpft nun auch den Glauben an eine supranaturale Art ihrer Verkündigung und Verbreitung, indem er die Wunder, welche als im Widerspruch mit den unverückbaren Naturgesetzen nach der ganzen Organisation unseres Erkenntnißvermögens für uns niemals ein Gegenstand der Erfahrung werden können, als unmöglich verwirft. Die Erzählungen über Christi Auferstehung und Himmelfahrt erklärt er für zu materialistisch, als daß sie moralischer Natur sein könnten und den Glauben an sie rechnet er keineswegs zu den Bedingungen, welche dem Leben Christi für uns eine erlösende Kraft geben. Auf die mündliche und schriftliche Ueberlieferung, welche so vieles enthält, was zu der moralischen Religion in keiner Beziehung steht, und darum nicht auf die Vernunft sich gründet, stützt sich vielmehr der statutarische Glaube und die Schriftgelehrsamkeit, welche auf den Glauben an äußere übernatürliche Thatsachen

*) Hamann wenigstens berichtet in einem Brief an Herder: „Kant hat sie (die ersten zehn Bogen des Nathan) aus Berlin, erhalten, der sie bloß als den zweiten Theil der Juden beurtheilt und keinen Helden aus diesem Volk leiden kann. So göttlich streng ist unsere Philosophie in ihren Vorurtheilen, bei aller ihrer Toleranz und Unparteilichkeit.“ Schriften VI. 79.

und auf die Befolgung äußerer in keinem inneren Zusammenhang mit dem sittlichen Leben stehender Kultusgebräuche, womit man Gott einen Dienst erweisen und seine Gunst gewinnen will, das Hauptgewicht legen und damit die moralische Religion Christi nur entstellt haben. Wahrheit in diesen Religionsquellen ist nur das, was die moralische Vernunft ohnehin Jedem kund gibt, weßhalb der moralische Vernunftglaube der berufene Erklärer des historischen und statutarischen Kirchenglaubens ist. So erklärt demnach Kant auch die Trinitätslehre „das Religionsgeheimniß“ nach moralischen Gesichtspunkten. Weil der Mensch nämlich erkennt, daß er aus eigener Kraft das Endziel der Weltentwicklung, die moralische und glückselige Menschheit, nicht zu realisiren vermöge, so findet er sich zum Glauben an die Mitwirkung oder Veranstaltung eines moralischen, dieses Ziel ermöglichenden Weltherrschers hingezogen, den er sich zu diesem Behufe in der dreifachen Qualität eines heiligen Gesetzgebers, eines gütigen Regierers und gerechten Richters denkt.

Wird aber der Glaube nicht auf die moralische Wahrheit, sondern auf die historische Thatsache der Offenbarung und ihre Urkunden gegründet, so bildet sich ein eigener Stand, der diese interpretirt, der Klerus, welcher die nichtgelehrten Laien in ihren religiösen Einsichten von sich abhängig macht; es gestaltet sich eine Hierarchie, welche einen blinden Ge-

horsam gegen ihre Religionsinterpretationen und die darauf gegründeten Gesetzesvorschriften fordert und durch ihn die Seligkeit bedingt erklärt. In diesen, sowie in den Gebrauch äußerer Kultusformen wird das Wesen der Religion gesetzt, und darüber das, was sie eigentlich ausmacht, nämlich die gute Gesinnung vernachlässigt. In harten Urtheilen ergeht sich darum Kant gegen den statutarischen Kirchenglauben und gegen die sichtbare Kirche, die er den Afterdienst des guten Prinzips nennt. Er fordert, daß sie sich in die unsichtbare Kirche fortbilde, wo die sittlichen Gesetze nicht mehr unter der Form göttlicher, äußerliche Gebräuche vorschreibender Statuten erscheinen, sondern als von der sittlichen Vernunft ausgehende Forderungen, deren Erfüllung den wahren Gottesdienst bildet. In ihr wird der Kultus, wie er im Gebet, in der Theilnahme an der kirchlichen Gemeinschaft, in Taufe und Abendmahl sich kundgibt, nicht als etwas betrachtet, was für sich einen objectiven Werth hätte, sondern er ist nur äußeres Symbol des moralischen Glaubens. Wenn der Kirchenglauben einmal aufzuhören anfängt, die Kultusformen für sein Wesen zu halten, und wenn er vielmehr dieses in den moralischen Vernunftglauben setzt, so ist die Zeit gekommen, wo die unsichtbare und wahre Kirche auch ein geschichtliches Dasein erhält. Kant findet in der seinigen alle Bedingungen hiefür bereits gegeben. —

Die Religionsphilosophie Kants enthält eine tiefere Auffassung des Christenthums als Lessing sie erreichte. Sie erhebt die Geschichts- und Offenbarungswahrheiten desselben zu Wahrheiten der Vernunft und zwar der sittlichen Vernunft. Sie nimmt ihren Ausgangspunkt nicht von irgend einem speculativen Obersatz, sondern von einer Thatsache, nicht von der Nothwendigkeit, sondern von der Freiheit. Es ist die Thatsache der sittlichen Corruption des Menschen, die in ihr geschichtlich, weil aus der Freiheit erklärt wird, und, deren Aufhebung in der Versöhnung des Geistes mit dem sittlichen Ideale ebenfalls wieder als ein freier geschichtlicher Akt erfaßt wird. Diese Geschichte ist keine einmalige Vergangenheit, sondern innerliche, stets sich erneuernde, allgemein menschliche Geschichte, nämlich die Geschichte des sittlichen Geistes. Von diesem Gesichtspunkt aus trat zunächst die Anschauung des Christenthums als objectiver Thatsache und äußerlicher Geschichte zurück; Kant ist geneigt, in dieser nur eine sinnliche Projection und Hypostasirung jener inneren Geschichte zu erkennen. Er weist den kirchlichen Mysticismus zurück, er sucht ihn vielmehr zu wiederlegen, indem er ihn auf seinen Grund in den Thatsachen des sittlichen Geistes zurückführt und von hier aus in einer Weise erklärt, wobei die Hülle um seinen moralischen Vernunftinhalt fällt und dieser als das Substanziale offenbar

wird. Aber es geht in seinen Ausführungen doch nicht ohne Mysticismus ab, wie seine Erklärung über den Ursprung des Bösen zeigt. Hätte Kant im Fortgang seiner Erörterung schärfer auf dieselbe reflektirt, so wäre er vielleicht noch zu der Auffassung des Christenthums als objectiver Heilsveranstaltung gekommen. Man kann leicht bemerken, wie der Augustinismus und der Pelagianismus in ihm streiten; mit dem ersteren beginnt, mit dem letzteren endigt er, zu einer wahren Vermittlung beider kam er nicht.

Auf dem Boden der Kantischen Philosophie erwuchs Johann Gottlieb Fichte's „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" (1792), worin die Frage über Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung nach den Prinzipien des Kriticismus beantwortet und mit der Geltendmachung der moralischen Auffassung und Erklärung der Religion der Begriff einer Offenbarung wissenschaftlich zu begründen versucht wird. In den früher (1790) geschriebenen „Aphorismen über Religion und Deismus" befand sich Fichte noch stark im Widerspruch mit Kant; er spricht hier aus, daß die Religion Gott nach den subjectiven Bedürfnissen des menschlichen Herzens vorstelle, mit welcher Anthropomorphose die Vernunft sich nicht vereinbaren könne. Diese komme folgerichtig nur zur Annahme eines ewigen nothwendigen Wesens, nach und durch dessen ewigen und nothwendigen Gedanken die Welt ent-

stand. Diese Gedanken sind die ersten Ursachen der Veränderungen in der Welt, welche alle mit Nothwendigkeit erfolgen; weßhalb auch jedes denkende und empfindende Wesen so sein muß, wie es existirt, und das, was die gemeine Menschenempfindung Sünde nennt, aus der nothwendigen größern oder kleinern Einschränkung endlicher Wesen hervorgeht. In dem „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" nimmt Fichte die Resultate der „Kritik der practischen Vernunft" zur Grundlage und zum Ausgangspunkt seiner Deductionen. Da die Freiheit in der Natur wirksam sein soll, so ist die Uebereinstimmung beider oder die Congruenz der Schicksale eines Wesens mit seinem sittlichen Verhalten eine Forderung der practischen Vernunft, die der menschliche Wille nicht aus sich realisiren kann, deren Realisirung daher ein Wesen voraussetzt, was die Natur durchaus selbstständig bestimmt, in dem moralische Nothwendigkeit und absolute physische Freiheit sich vereinigen — Gott. Gott, nach dessen Begriffen die Natur entstanden scheint und der den freien sittlichen Menschen ihr zum Endzweck gesetzt hat, wird in seiner Allmacht, Gerechtigkeit und Allwissenheit jene Congruenz zwischen der Sittlichkeit und dem Glück der endlichen vernünftigen Wesen herstellen und wird ihnen um dieses Zieles willen die Ewigkeit geben. —

Alle diese Aufstellungen sind nur Glaubens-

sätze und bilden die Theologie. Aus ihr entsteht die Religion, wenn diese Ueberzeugungen moralisch auf uns wirken, wenn wir Gott als den Urheber des Sittengesetzes in uns betrachtend die Verpflichtung gegen dieses als eine Verpflichtung gegen ihn erfassen. In der Religion übertragen wir ein Subjectives, nämlich das Sittengesetz, in ein Wesen außer uns und diese Entäußerung ist das eigentliche Prinzip der Religion.

Den Willen Gottes als Ursache des Sittengesetzes in uns annehmen, kann aber zweierlei heißen, nämlich entweder, daß der Wille Gottes Ursache vom Inhalte des Sittengesetzes oder daß er es nur von der Existenz des Sittengesetzes in uns sei. Ersteres ist undenkbar, weil darnach das Sittengesetz als ein Product der Willkühr erscheinen würde, da es doch Nothwendigkeit ist. Wohl aber kann das letztere angenommen werden und zwar kann man sich Gott auf zweifache Weise als die Ursache der Existenz des Sittengesetzes in uns denken, einmal, indem er es in uns als moralischen Wesen verkündigt; das anderemal, indem er es uns von Außenher, durch die Sinnenwelt, vermittelt. Die eine Offenbarung des Sittengesetzes ist dem moralischen Bewußtsein unmittelbar evident, auf sie gründet sich die Naturreligion. Die Möglichkeit aber einer Verkündigung des Sittengesetzes von Außen her, auf welche sich die geoffenbarte Religion stützt, bedarf erst der Untersuchung.

Offenbarung ist eine durch die Causalität Gottes in der Sinnenwelt bewirkte Erscheinung, wodurch er sich als moralischen Gesetzgeber ankündigt. Da Gott durch das Moralgesetz bestimmt ist, die höchst mögliche Moralität in allen vernünftigen Wesen durch alle moralischen Mittel zu befördern, so läßt sich erwarten, daß er, wenn dergleichen Wesen wirklich vorhanden sein sollten, sich dieses Mittels bedienen werde, wenn es physisch möglich ist. Physisch möglich aber ist es, da Gott nach den Postulaten der practischen Vernunft Causalität auf die Natur besitzen muß; die Frage wäre nur noch, ob eine solche Offenbarung wirklich nothwendig gewesen, was nur a posteriori, durch einen Blick auf die Geschichte beantwortet werden kann. —

Fichte unterscheidet drei Stufen moralischer Zuständlichkeit. Als höchste und vollkommenste diejenige, wo die Vorstellung des Moralgesetzes allein schon hinreichend ist den Willen zu seiner Realisirung zu bewegen, wo dieser im Guten befestigt und völlig frei ist und der Mensch von den sittlichen Thatsachen des Bewußtseins aus sich allen den Hoffnungen hingibt, die die Vernunft an sie knüpft. Dieß ist der Standpunkt der Vernunftreligion. Als nächste und schon tiefere diejenige, wo der sittliche Wille im Kampfe mit sinnlichen Neigungen noch der Vorstellung des ganz heiligen Wesens, als des moralischen Gesetzgebers, bedarf, um die Kraft des sitt-

lichen Wollens zu verstärken — der Standpunkt der Naturreligion. Endlich als tiefste diejenige, wo nicht einmal der Wille da ist, das Sittengesetz anzuerkennen, wo sinnliche Triebe den Menschen ganz bestimmen. Daß die ganze Menschheit oder wenigstens ganze Völker- und Länderstriche in diesen tiefen Verfall geriethen, ist möglich. Wie aber soll nun die Menschheit aus diesem Zustande wieder zur Moralität gelangen? Offenbar nur auf dem Wege, auf dem Alles an sie gelangt, was sie sich denkt oder wodurch sie sich bestimmen läßt, auf dem der Sinnlichkeit. Durch die Sinne muß sich ihr Gott verkündigen, unmittelbar durch die Sinne von ihr Gehorsam verlangen; durch die Sinne führt er sie zur Religion, indem er diejenigen, welche als seine Gesandten das Moralgesetz verkündigen, mit seiner Autorität ausrüstet und dadurch die Aufmerksamkeit auf sie zieht; durch die Religion aber gelangt diese corrumpirte Menschheit erst zur Sittlichkeit. Da Gott nicht wollen kann, daß irgend ein moralisches Wesen seine Autorität erdichte; so muß er selbst es sein, der sie einer solchen Religion verleiht. Durch die Autorität, mit der er seine Gesandten bekleidet, erweist sich Gott als Herr der Natur und Menschen; indem er durch jene seine Allmacht und unendliche Größe kundgibt, will er uns nur zum Anhören einer möglichen Offenbarung auffordern; den Gehorsam, den er durch sie gegen sich erzwecken will,

gründet er aber auf seine Heiligkeit, weil sonst die Absicht aller Offenbarung, Moralität zu befördern nicht erreicht würde. — An dieser Stelle ist das Problem der Wunder oder außerordentlichen Wirkungen Gottes in der Natur nicht mehr ganz zu umgehen. Fichte hatte die physische Möglichkeit einer Offenbarung bereits aus den Postulaten der praktischen Vernunft erschlossen; hier bemerkt er noch, daß die ganze Welt eine übernatürliche Wirkung Gottes und die Natur zuletzt von einer Causalität durch Freiheit nach Vernunftgesetzen abzuleiten sei. Von Anfang an konnte Gott die erste natürliche Ursache einer gewissen Erscheinung, die seinen moralischen Absichten gemäß war, in den Plan des Ganzen verflochten haben. Indeß ist es genügend für den Zweck der Offenbarung, nämlich uns auf die moralische Unterweisung aufmerksam zu machen, daß wir eine sie begleitende Erscheinung für übernatürlich halten, weil wir sie eben noch nicht aus Naturursachen erklären können. Diese Erscheinung könnte aber gleichwohl aus solchen erfolgt und uns später auch als ganz natürlich erklärlich sein. Die Täuschung, der wir dabei unterlagen, würde nichts gegen die mögliche Göttlichkeit einer Offenbarung entscheiden, da diese ja von ihrem moralischen Inhalt bedingt ist und jede Wirkung Gottes gar wohl völlig natürlich und doch zugleich übernatürlich d. h. durch die Causalität seiner Freiheit gemäß dem Begriffe einer moralischen

Absicht gewirkt sein kann. Der kritische Standpunkt erlaubt uns weder aus der Unerklärbarkeit einer Erscheinung auf eine übernatürliche und göttliche Causalität der Offenbarung noch aus ihrer Erklärbarkeit gegen die übernatürliche und göttliche Causalität derselben zu schließen. Eine Erscheinung aber, die sich für göttliche Offenbarung ausgibt, muß nach moralischen Prinzipien geprüft werden. — Die Offenbarung setzt ein empirisch gegebenes moralisches Bedürfniß voraus, ohne welches die Vernunft eine Veranstaltung Gottes zu ihr nicht denken könnte.

Es muß demnach gezeigt werden, daß zur Zeit der Entstehung einer Offenbarung, die auf einen göttlichen Ursprung Anspruch macht, dieses Bedürfniß wirklich da gewesen und daß nicht schon eine andere, alle Kriterien der Göttlichkeit in sich tragende Religion unter eben den Menschen, denen sich jene bestimmte, vorhanden oder ihnen leicht durch natürliche Mittel mitzutheilen war. Eine Offenbarung, von der dieß gezeigt werden kann, kann von Gott sein; eine, von der das Gegentheil nachzuweisen ist, ist sicher nicht von Gott. — Es folgen nun die moralischen Kriterien für die Wahrheit einer Offenbarung: Da Gott die Ursache der Wirkungen sein soll, durch welche die Offenbarung geschieht, so kann eine, die sich unmoralischer Mittel bedient, nicht von Gott sein; wohl aber die, welche nur moralische anwendet. Jede Offenbarung muß uns

Gott als moralischen Gesetzgeber ankündigen und darf uns durch keine anderen Motive als die der Verehrung und Achtung seiner Heiligkeit, also nicht durch Androhung von Strafen oder durch Verheißung von Belohnungen zum Gehorsam gegen ihn bewegen. Eine Offenbarung wird uns keine Belehrungen und Aufklärungen geben, als solche, auf die die Vernunft selbst kommen kann; sie wird uns namentlich nicht Erkenntnisse des Uebersinnlichen bringen wollen, weil wir solche nach unserer Verstandesorganisation gar nicht verstehen und immer sinnlich auffassen würden. Nur die vollständige Uebereinstimmung des Inhalts einer Offenbarung mit der sittlichen Vernunft kann uns von ihrer Göttlichkeit überzeugen. Da die Offenbarung für die Sinnlichkeit da ist, muß sie sich allerdings zu derselben herablassen, aber sie wird nicht auf diese unwesentlichen Hüllen, die für die Unmündigen da sind, sondern auf die Verkündigung Gottes als moralischen Gesetzgeber den Nachdruck legen. Sie wird nicht einen anthropomorphisirten Gott als objectiv, sondern nur als subjectiv gültig zugeben und ebenso ihre bildlichen Darstellungen nicht für objective Wahrheiten ausbieten.

Die Wirklichkeit einer Offenbarung aber in einem concreten Falle zu behaupten, gestattet die Kritik nicht. Sie will nur zeigen, daß nicht nur überhaupt eine Offenbarung möglich sei, sondern

auch, daß eine in der Sinnenwelt gegebene Erscheinung, die alle Kriterien derselben an sich hat, eine sein könne. Sie rechtfertigt also den Glauben an Offenbarung als vernunftgemäß und betrachtet dabei ihr Geschäft als beendigt. Wenn sie da uns auch die Aussicht benahm, in das Reich des Uebersinnlichen einzudringen und uns zur Bescheidung mit dem führt, was uns mit einem Male zu unserer völligen Ausstattung gegeben war, so nimmt sie uns doch auch die Furcht, daß unser Glaube uns durch irgend eine Vernünftelei geraubt werde, und läßt uns ihn, ohne Besorgniß, daß man ihn lächerlich machen könne, ohne Scheu vor der Bezüchtigung des Blödsinns und der Geistesschwäche, zu unserer Verbesserung brauchen. Jede Widerlegung muß falsch sein, das können wir a priori wissen; jeder Spott muß auf den Urheber zurückfallen. —

Die Schrift Fichte's macht offenbar einen neuen und weitern Schritt der kirchlichen Theologie entgegen, indem sie die Objectivität einer außerordentlichen Offenbarung zu begründen unternimmt. Die Idee, daß die Offenbarung Erziehung der Menschheit sei, wird in ihr mit den Resultaten der Kantischen Moral- und Religionsphilosophie combinirt und zwar werden die letzteren entschieden nach der Seite des Supranaturalismus hin verwendet. Fichte läßt sich nicht begnügen mit der inneren Offenbarung in der Erweckung des moralischen Bewußtseins, wobei

Kant eigentlich stehen blieb; er hält eine, die durch außerordentliche Thatsachen der Sinnenwelt sich vermittelt, für möglich und unter bestimmten Voraussetzungen für nothwendig; wobei er nur die Kantische Lehre von Gott dem moralischen Wesen, der auch der Herr der Natur sei und diese auf moralische Endzwecke hin beherrsche, weiter entwickelt. In dem Zusammenhang seiner Gedanken erhält die Idee von der Offenbarung als Erziehung eine viel bessere Begründung als ihr Lessing zu geben vermochte; in der Ansicht aber, daß die Moral das Wesen der Religion und daß alles übrige in ihr nur eine Folge äußerlich-sinnlicher Auffassung sei, begegnet sich Fichte ganz mit Lessing und Kant.

Der Verstandsaufklärung und kritischen Reflexion des Zeitalters gegenüber nimmt Johann Georg Hamann (1736—1788) eine einsame und polemische Stellung ein. Er liebt es das Wahre in genialen Inspirationen zu ergreifen und nennt solche Philosophen irrende Ritter oder gewaltige Jäger, welche die Wahrheit nicht ihrer natürlichen Bestimmung, sondern bloß der Jagd und Kurzweil wegen lieben.*) Ihm ist die Freigeisterei, namentlich wie sie von den französischen Philosophen unter dem Schutze Friedrich des Großen getrieben wurde, tief verhaßt; er bezeichnet Voltaire als ein leuchtendes

*) Hamanns Schriften. IV. 83.

Beispiel von der Scheinheiligkeit des Unglaubens, welcher frechere Tartüffe als der Aberglauben selbst hervorbringt*) und er ruft der ganzen Richtung entgegen: „Todter und unfruchtbarer Wohlstand scheinheiliger Pharisäer unseres Jahrhunderts! Deine moralischen und bürgerlichen Vorurtheile und der hohe Geschmack oder Tand ihrer Verdienste ist nichts als Caviar des Leviathans, der hoch in den Wolken des Luftkreises herrscht, und die Schamröthe euerer Jungfrauschaft, ihr schönen Geister! ist gallikanische Schminke, Kreide und Insectendotter; aber kein adelig angeborner Purpur eines gesunden, vom Himmel geschenkten und belebten Fleisches und Blutes!"**) Hamann gefiel sich in vereinzelnten, sibyllinischen Gedankenblitzen, mit welchen er nicht selten tief in die Natur der Dinge hineinleuchtete und zu einer lebendigeren Auffassung derselben die Wege andeutete. Er kümmert sich dabei nicht um den Aufbau einer geschlossenen Weltanschauung, er denkt von ähnlichen Unternehmungen wie von der Vernunft überhaupt viel zu gering, als daß er sich selbst etwas Aehnliches wollte zu Schulden kommen lassen. Seit Adams Fall ist ihm alle Gnosis verdächtig, wie eine verbotene Frucht.***)

*) ib III. 422.

**) ib IV. 231.

***) ib VII. 253.

„Die Vernunft, sagt er, ist euch nicht dazu gegeben, dadurch weise zu werden, sondern eure Thorheit und Unwissenheit zu erkennen; wie das mosaische Gesetz der Juden, nicht sie gerecht zu machen, sondern ihre Sünden sündlicher.“*) Bei ihm ist alles Erfassen der Dinge im Glauben, den er sich denkt, wie die unmittelbare Ueberzeugung, die sinnliche Empfindung und Anschauung gibt. „Unser eigen Dasein und die Existenz aller Dinge außer uns muß geglaubt werden und kann auf keine andere Weise ausgemacht werden. . . . Der Glaube ist kein Werk der Vernunft und kann daher auch keinem Angriff derselben unterliegen; weil Glauben so wenig durch Gründe geschieht, als Schmecken und Sehen.“**) Daher gefällt ihm Hume, weil er alles sogenannte Wissen auf ein unbegründetes Glauben zurückführt, mit ihm bezeichnet er das Band zwischen Ursache und Wirkung, Mittel und Absicht als ein geistiges und idealisches, nämlich als Köhlerglaube***) und wundert sich nur, wozu der attische Philosoph Hume, wenn er den Glauben selbst zum Essen und Trinken nöthig hat, sein eigenes Prinzipium verläugnet, sobald er über höhere Dinge als das sinnliche Essen und Trinken urtheilt.†)

*) ib I. 442.
**) ib II. 35—36.
***) ib IV. 27.
†) ib I. 442.

Wenn aber Hume mit seiner Betonung des Glaubens nur eine skeptisches Interesse verfolgte, so wendet Hamann dessen Lehre zu Gunsten des Kirchenglaubens und er setzt sich in demselben mit solcher Entschiedenheit fest, daß ihm das, was die Vernunft in der Bibel für unwahrscheinlich und lächerlich erkennt, unumgänglich und unwiderleglich gewiß und sicher ist, und das, was die Vernunft unterdrückt und verzagt macht, ihn aufrichtet und in Gott stark macht.*)

Hamann's religiöse Gläubigkeit kam aber keiner blinden Unterwerfung unter das Dogma gleich, sie wollte eigenes Innewerden und Erleben seiner Wahrheit sein und verkürzte insofern das Recht der Subjectivität nicht. Ein anderes Führwahrhalten, wobei die persönliche Selbstüberzeugung nicht ist, bezeichnet er als „heiligen Koth des großen Lama." Und so sehr nun diese Gläubigkeit auch Sache seiner Individualität war, stand sie doch auch noch im Zusammenhange mit einer tiefen Grundanschauung, mit welcher er überhaupt über den geistigen Geschichtskreis seines Zeitalters hinausragte. Er habe nämlich, wie er an Jakobi erklärt, von seiner Jugend an, die principia contradictionis et rationis sufficientis nicht ausstehen können; dafür aber habe er das principium coinci-

*) ib I 223.

dentiae oppositorum aus einem Buche des Jordanus Brunus liebgewonnen, ohne zu wissen warum, und habe gemeint, es den beiden obengenannten Prinzipien entgegenstellen zu können. Darin lag, daß seine Natur darauf angelegt war, über den Gegensätzen und Widersprüchen, welche eine einseitige Verstandesbetrachtung in der concreten Wirklichkeit entdeckt, eine höhere Vernunfteinheit anzustreben. So spricht er von einer Weisheit des Widerspruches, woran der Adept scheitert und worüber ein Ontologist die Zähne blöckt,*) nennt den Unterschied, welchen die Schulvernunft zwischen Idealismus und Realismus macht, einen erdichteten, von dem die rechte und ächte nichts weiß, der auch in der Materie der Sachen nicht gegründet ist und der Einheit widerspricht, die allen unseren Begriffen zu Grunde liegt oder wenigstens liegen soll. Kant's Scheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand gefällt ihm nicht, die weitere von Materie und Form ist ihm das πρῶτον ψεῦδος desselben. Das bloße Dasein der Sprache, die Verstand und Sinnlichkeit in Einem ist, widerlegt Kant.**) Ja er geht soweit zu erklären: „Alles Göttliche ist auch menschlich. Diese Communicatio göttlicher und menschlicher idiomatum ist ein Grundgesetz

*) ib. II, 81. conf. IV. 146. VI. 183, 301.
**) ib. VII. 3—16.

und der Hauptschlüssel aller unserer Erkenntniß und der ganzen sichtbaren Haushaltung."*) Demnach hatte das anscheinend Widersprechende für Hamann einen großen Reiz und gelangte er dahin, Alles in Natur und Geschichte auf einen höchsten Inhalt hin anzuschauen, im Kleinen das Große, im Theil das Ganze, im Sinnlichen das Ewige, im Unbegreiflichen das Vernünftige zu suchen. „Alle Fülle der Gottheit hat in einem Kindlein klein in einer Krippe Raum."

So strebte nun Hamann auch den Geist, dessen Lebenshauch ihm aus der Offenbarung und ihren Urkunden unmittelbar entgegen zu strömen schien, in seiner Verkleidung und dürftigen Hülle zu fassen. „Jede Geschichte, sagt er, trägt das Ebenbild des Menschen, einen Leib, der Erde und Asche und nichtig ist, den sinnlichen Buchstaben; aber auch eine Seele, den Hauch Gottes, das Leben und das Licht; das im Dunkeln scheint und in der Dunkelheit nicht begriffen werden kann. Der Geist Gottes in seinem Worte offenbart sich wie das Selbstständige — in Knechtsgestalt, ist Fleisch — und wohnt unter uns voller Gnade und Wahrheit."**) — In der ganzen Oekonomie der Offenbarung aber sah Hamann nur eine Demüthigung, eine

*) ib. IV. 23.
**) ib. I. 50.

Herablassung Gottes zur Niedrigkeit des Menschen aus überschwänglicher Liebe und zum Behufe der Erlösung desselben. Die alberne, seichte und unedle Schreibart der heil. Bücher gehört ihm ganz in den Erlösungsplan Gottes, der mit dessen größter Entäußerung und tiefsten Erniedrigung in der Menschwerdung seine höchste Ausführung findet. Aber um in solcher Verkleidung die Strahlen himmlischer Herrlichkeit zu erkennen, dazu gehören erleuchtete, begeisterte, mit Eifersucht gewaffnete Augen eines Freundes, eines Vertrauten, eines Liebhabers. „Hat Gott sich dem Menschen und dem ganzen menschlichen Geschlecht zu offenbaren die Absicht gehabt, so fällt die Thorheit derjenigen in die Augen, die einen eingeschränkten Geschmack und ihr eigenes Urtheil zum Probestein des göttlichen Wortes machen wollen. Die Rede ist nicht von einer Offenbarung, die ein Voltaire, ein Bolingbroke, ein Shaftsbury annehmungswerth finden würde, die ihren Vorurtheilen, ihrem Witz, ihren moralischen, politischen und epischen Grillen am meisten ein Genüge thun würde, sondern von einer Entdeckung solcher Wahrheiten, an deren Gewißheit, Glaubwürdigkeit und Wichtigkeit dem ganzen menschlichen Geschlechte gelegen wäre. Leute, die sich Einsicht genug zutrauen, um eines göttlichen Unterrichtes entbehren zu können, würden in jeder anderen Offenbarung Fehler gefunden haben und haben keine

nöthig. Sie sind die Gesunden, die des Arztes nicht bedürfen."*) „Die Kritik ist eine Schulmeisterin zu Christo: sobald der Glaube in uns entsteht, wird die Magd hinausgestossen und das Gesetz hört auf. Der geistige Mensch urtheilt dann, und sein Geschmack ist sicherer als alle pädagogischen Regeln der Philosophie und Logik." **)

Besonders an der Urgeschichte des Moses hing Hamann mit begeisterter Bewunderung. Wie diese, so suchte er auch die anderen Schriften des alten und neuen Testamentes vom Gesichtspunkte einer göttlichen Heilsordnung für den Menschen zu deuten. Von Lessings Hypothese von der Offenbarung als Erziehung des Menschengeschlechtes war er keineswegs erbaut und ließ sich nur sarkastisch darüber vernehmen.***)

Neben der Offenbarung, die in den Schriften des alten und neuen Testamentes enthalten ist, erklärte Hamann auch die Natur für eine solche, und da sie demnach beide nur einen Geist athmen können, so gibt er keinen Widerspruch zwischen ihnen zu, wenn auch unsere Auslegungen derselben sich widersprechen; vielmehr behauptet er, daß sie sich gegenseitig zur Erklärung dienen, doch mit dem Unterschiede, daß aus der Einsicht in die geschriebene

*) ib. I. 52 ff.
**) ib. III. 15.
***) ib. VI. 189.

Offenbarung die Natur auch hell und klar werde, während das Verständniß der Offenbarung in der Natur jene noch nicht vollkommen enthülle. „Natur und und Geschichte sind die zwei großen Commentarii des göttlichen Wortes und dieses hingegen der einzige Schlüssel uns eine Erkenntniß in Beiden zu öffnen. Was will der Unterschied zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion sagen? Wenn ich ihn recht verstehe, so ist zwischen Beiden nicht mehr als der Unterschied zwischen dem Auge eines Menschen, der ein Gemälde sieht, ohne das Geringste von der Malerei und Zeichnung oder der Geschichte, die vorgestellt wird, zu verstehen, und dem Auge eines Malers, zwischen dem natürlichen Gehör und musikalischen Ohr.“ *) Da demnach auch die Natur ein Zeugniß für die geschriebene Offenbarung enthält, so sind Naturkunde und Geschichte die zwei Pfeiler, auf welchen die wahre Religion beruht und Unglaube und Aberglaube können sich nur auf eine seichte Physik und seichte Historie gründen. **)

Hamann denkt sich die Offenbarung durch Propheten nicht bloß auf Juden und Christen beschränkt, auch unter den Heiden habe sich Gott Männer erweckt, die ihnen, wenn auch nicht das volle Licht, doch wenigstens einen Schimmer der

*) ib. I. 138.
**) ib. I. 55.

Wahrheit, soweit sie ihn fassen konnten, mittheilten. „Die Heiden sind große Propheten. Aber ihre Gesichter waren abgekehrt, so daß sie die Blöße ihres Vaters nicht sehen konnten. Sie hatten keine Erkenntniß von der Größe der Schande, von der Tiefe des Elends, worin die menschliche Natur verfallen war." *) Namentlich aber war es Socrates, in dem Hamann einen Propheten unter den Heiden erkannte: „Wer den Socrates unter den Propheten nicht leiden will, den muß man fragen: wer der Propheten Vater sei und ob sich unser Gott nicht ein Gott der Heiden genannt und erwiesen?" **)

Alle Prophezie bei den Juden, wie bei den Heiden ist aber nur eine Hinweisung auf Christus. Hamann hebt zwar die sittliche Freiheit nachdrücklich hervor, da „ohne die Freiheit böse zu sein, kein Verdienst und ohne die Freiheit gut zu sein, keine Zurechnung eigener Schuld, ja selbst keine Erkenntniß des Guten und Bösen stattfindet" ***), und er weist auf die Nothwendigkeit der Mitwirkung des Menschen für seine sittliche Wiedergeburt in den schönen Worten hin: „Nichts als die Höllenfahrt der Selbsterkenntniß bahnt uns den Weg zur Vergötterung"; †) aber er ist weit von dem

*) ib. I. 25.
**) ib. II. 42.
***) ib. IV. 41.
†) ib. II. 198.

Pelagianismus Kants entfernt; er anerkennt vielmehr die Nothwendigkeit objectiver Veranstaltungen des Heils von Seite Gottes. Und so gelangt er in Bezug auf das Christenthum zu einer Anschauung, die fast verloren gegangen schien, nämlich daß es Heilsgeschichte sei, wobei Gott der Autor. „Nicht in Diensten, Opfern, Gelübden, die Gott von den Menschen fordert, besteht das Geheimniß der christlichen Gottseligkeit, sondern vielmehr in Verheißungen, Erfüllungen und Aufopferungen, die Gott zum Besten der Menschen gethan und geleistet; nicht im vornehmsten und größten Gebot, das er aufgelegt, sondern im höchsten Gut, das er geschenkt hat; nicht in Gesetzgebung und Sittenlehren, die bloß menschliche Gesinnungen und menschliche Handlungen betreffen, sondern in Ausführung göttlicher Thaten, Werke und Anstalten zum Heil der ganzen Welt." *)

Die Offenbarung als Geschichte und zwar nicht als bloß menschliche, sondern als göttliche Geschichte, ist nach Hamann ein Einströmen des göttlichen Lebens in das menschliche; das Christenthum ist darum auch nicht bloß moralische oder speculative Aufklärung, wonach es nur Beziehung zum Erkenntnißvermögen des Menschen, aber nicht

*) ib. VII. 58.

zum ganzen Menschen hätte, sondern es ist ein neues Lebensprincip in ihm und als solches Kraft. Erst als Kraft ist es auch eine Macht für den Willen und fordert als solche, so zu sagen, auch physisch begriffen zu werden. Durchweg als That, Kraft und Natur betrachtete Hamann das Christenthum. Von diesem Standpunkte aus gab er zu bedenken: „Ob nicht die Perle des Christenthums ein verborgenes Leben in Gott, eine Wahrheit in Christo, dem Mittler, und eine Kraft sein müsse, die weder in Worten noch Gebräuchen, noch Dogmen und sichtbaren Werken besteht, folglich auch nicht nach dialectischem und ethischem Augenmaß geschätzt werden kann.“ *) — Wie Hamann alles Erkennen auf das Glauben zurückführte, so konnte er auch nichts auf Vernunftbeweise des göttlichen Daseins oder der Unsterblichkeit geben. „Wenn die Narren sind, schreibt er an Jakobi, die in ihrem Herzen das Dasein Gottes läugnen, so kommen mir die noch unsinniger vor, die selbiges erst beweisen wollen. Wenn das Vernunft und Philosophie heißt, so ist es kaum eine Sünde, selbige zu lästern.“ Und gegen Kant erklärt er: „Gott ist ein Wesen, das nur ein Blinder mit starren Augen ansehen kann, und dessen Denkungsart und moralischen Character sich nur ein eitler Mensch zu erkennen getraut. Ein aufrichtiger

---

*) ib IV. 285.

Sophist sagt: je länger ich daran denke, desto weniger kann ich aus ihm klug werden." — „Das höchste Wesen ist im eigentlichen Verstande ein Individuum, das nach keinem andern Maßstabe, als den es selbst gibt, und nicht nach willkührlichen Voraussetzungen unseres Vorwitzes und unserer naseweisen Unwissenheit gedacht oder eingebildet werden kann. Das Dasein der kleinsten Sache beruht auf unmittelbarem Eindruck, nicht auf Schlüssen. Das Unendliche ist ein Abgrund."*)

Wie ihm das Göttliche eine unmittelbare Erfahrung war, so mußte es ihm auch in der Welt gegenwärtig sein und darum erklärt er von Gott Jakobi gegenüber: τὸ πᾶν Αὐτός.**)

Der Glaube an das Dasein eines persönlichen Gottes erweitert sich Hamann zu dem Glauben einer individuellen Vorsehung: „Ohne eine individuelle Vorsehung kann Gott weder Regent des Weltalls, noch Richter der Menschen und Geister sein." „Wer eine beste Welt vorgibt, wie Rousseau, und eine individuelle, atomistische und momentane Vorsehung läugnet, der widerspricht sich selbst. Gibt es einen Zufall in Kleinigkeiten, so kann die Welt nicht mehr gut sein noch bestehen. Fließen Kleinigkeiten aus eigenen Gesetzen und wie ein Säculum

*) VII. 513, 418.
**) Jakobis Werke. I. 395.

aus unendlichen Tagen von selbst besteht, so ist es eigentlich die Vorsehung in den kleinsten Theilen, die das Ganze gut macht." *)

In diesem Glauben an die Vorsehung, die alles väterlich besorgt, gelangt er zu einem kindlichen Vertrauen und läßt alles Forschen über ein künftiges Leben dahin gestellt sein: „Sich über Dinge einer anderen Welt ängstigen, ist nicht die ursprüngliche Gemüthsart eines Kindes. Die Morgenröthe des Lebens ist mit Leichtsinn und Vorwitz ausgestattet. Ein Kind, das sich mit Dingen einer anderen Welt beschäftigt, wird blödsinnig für die Elemente der sichtbaren und gegenwärtigen."

An Hamanns religiösen Orakelsprüchen richteten sich die bedrängten Gemühter der Frommgläubigen auf; aber dieselben waren, je mehr sie auf einer eigenthümlichen Sinnesart und einem ganz persönlichen Mysticismus ruhten, um so weniger zu einem kräftigen Exorcismus gegen den Geist des Unglaubens angethan. Hamann in seiner naturwüchsig-geistvollen Weise ließ sich selber in keine wissenschaftliche Diskussion mit demselben ein, ihm genügte die dogmatische Verkündigung seiner Anschauungen, die, wenn sie nicht im Moment durch überraschende Lichtgebung fesselten, keine weitere Ueberzeugungskraft besassen. Aber sein Verdienst war es, dadurch namentlich das

*) ib. VII. 418; I. 511,

Christenthum und seine Urkunden von einer Seite zu beleuchten, von der aus die Aufklärung sich mit ihm noch nicht abgefunden hatte und von wo aus eine Apologie desselben fruchtbar werden konnte. Hamann selbst erwartete für dieselbe kein Heil von der zeitweiligen Orthodoxie: „Weder die dogmatische Gründlichkeit pharisäischer Orthodoxen nach die dichterische Ueppigkeit sadducäischer Freigeister, sagte er, wird die Sendung des Geistes erneuern.“*)

Von Hamann war Johann Gottfried Herder (1744—1803) vielfach angeregt worden. Wie er an einen jüngeren Freund schreibt, besaß er eine angeborne Freude an der Bibel und wurde nur ihr zu lieb Theologe; — ihn in dieser Freude festzuhalten und sie bis zu einer hochbegeisterten Auffassung zu steigern, war an ihm gewiß Hamann's Werk. An diesen wendete sich daher auch Herder mit seiner „ältesten Urkunde des Menschengeschlechtes“ (1774), worin er in einer enthusiastisch-trunkenen und unbeholfenen Sprache seinem Zeitalter eine Betrachtungsweise der mosaischen Urgeschichte eröffnete, die gleichweit entfernt von der dogmatischen Exegese, wie von der freidenkerischen

*) ib. II. 9. conf.: Gildemeister: J. G. Hamann's des Magus in Norden Leben und Schriften. 4 Bde. Gotha 1865. In dem letzten Theil dieses Werkes finden sich auch manche Sprüche Hamanns mitgetheilt, die bisher ungedruckt waren.

Verhöhnung ein richtiges Verständniß und eine würdige Beurtheilung derselben zu vermitteln geeignet schien. Er schrieb über dieses Buch an Hamann: „Dieses Buch habe ich der Wahrheit Gottes geschrieben, der nach hundert Verwandlungen es auch segnen wird, Keim und Morgenröthe zur neuen Geschichte und Philosophie des Menschengeschlechtes zu werden, auf daß Gottes Ruhm bestehe. Glauben Sie, mein lieber Freund, es wird einst werden, daß Offenbarung und Religion Gottes, statt daß sie jetzt Kritik und Politik ist, simple Geschichte und Weisheit unseres Geschlechtes werde.“ — Herder betrachtet in seinem Buche die mosaische Urgeschichte als das älteste Schriftstück und hält dafür, daß Moses es als Tradition aus der Vorwelt überkommen habe. Sie selbst erscheint ihm als ein Gedicht, was die Menschheit in ihrer frühesten Jugend am Anblick der reichen Natur über Gott und Welt gedichtet. Aber nicht als ein Gedicht, dem keine innere Wahrheit einwohnte, sondern worin die Kindesseele der Menschheit mit tiefem Gefühl Wahrheiten ergriffen, aber nun in ihrer Weise naiv und anschaulich zum Ausdrucke brachte. Wer es verstehen will, der muß sich in den Geist jener Menschheit zu versetzen wissen, so fordert es jede gesunde Kritik. Nichts ist verkehrter, als darin eine Physik oder Metaphysik oder eine Aufklärung über das Wie der Schöpfung

suchen zu wollen. Aller physische und metaphysische Kram, diesem ehrwürdigen Urstücke angestrichen, ist Schande und Sünde, Schande der menschlichen Vernunft und Sünde gegen einfältige unverwirrte Offenbarung Gottes. Herder verwirft daher sowohl die kirchlich-orthodoxen Commentare wie die Verwässerung, welche die Philosophie und Aufklärung mit dieser ältesten Tradition vorgenommen; Offenbarung ist sie ihm aber nur insoferne, als darin enthalten ist, wie Gott in der Natur der jugendlichen Menschheit nach ihrem lebendigeren Gefühl und ihrem empfänglicheren Sinne offenbar wurde, und ihren hohen Werth kann sie für Herder nur dadurch gewinnen, daß er eben auf den Wahrheitsinstinct jener Menschheit vertraut, daß er überzeugt ist, daß sie mit ungetrübteren Organen dem Wunder der Schöpfung lauschte. Ein menschliches Zeugniß ist demnach diese Tradition zwar nur, aber ein Zeugniß von großem Wahrheitsgehalt.

Indem Herder in der poetischen Fassung dem wesentlichen Inhalt dieser Tradition nachforscht, glaubt er darin auch sicheren Aufschlüßen über die Urgeschichte des menschlichen Geschlechts zu begegnen. So löset ihm namentlich die Erzählung von der Sünde der ersten Menschen „Knoten der Zweifel über unsere Bestimmung auf, an denen die Weisen aller Zeiten rissen und pflückten, und sie nur immer fester zusammenzogen.“ „Wachst du und siehst Menschen,

verfolgst ihr ganzes Geschlecht, und fragst: wie wards? wie erhielt sichs? wie hat sichs gebildet? mißbildet? wie ward es, wie — ist es? — entweder mußt du dich, wie jener verzweifelnde Philosoph, in den Strudel stürzen und ausrufen: willst du dich nicht fassen lassen, so fasse du mich! oder, wenn dir Gnade ward diese Kindsgeschichte zu verstehen; je tiefer du dachtest und zweifeltest und fragtest, je herzlicher wirst du umfassen und finden! Finden mehr als du suchtest, aufgeschlossen, beantwortet lesen, mehr als du zu fragen, zu zweifeln vermochtest, dich selbst, deine fortgehenden, wachsenden Lebensalter, mit Bildung und Mißbildung, dein Geschlecht, seine ganze Geschichte, alles wirst du in Adam finden, und in dem kleinen Umlauf, der ihm ward.... Tauche in den Abgrund dieser simpeln Kindererzählung, wo hast du je etwas gelesen, das sich ihm nur von fern an Tiefe, Fülle, Natur und allbefriedigender Wahrheit nahen dürfe? Ist ein Funke Kinderglaube noch in dir möglich, so mußt du zufahren und verstummen: es ist wahr!"

So kommt Herder dahin auszusprechen, daß Moses älteste Philosophie als Summe aller Erfahrungen, Zwecke, Hoffnungen erscheinen und als einzig und göttlich siegen wird! „Heilige Religion, läßt er an einer andern Stelle sich vernehmen, die nur noch Gott dem Weltschöpfer verehrte! Vortreffliche Weisheit, die sich noch im Adel der Menschheit und

im wirksamen Gebrauch des Lebens auf Erden erkannte! Beste Politik, die nur noch Ordnung des Lebens, Freiheit und Wirksamkeit des Menschengeschlechts zu seiner eigenen Ruhe und Glückseligkeit zum Zweck hatte!"

Diese Schrift fand nur geringen Beifall, weil sie in so schroffen Gegensatz gegen die herrschenden Richtungen sich stellte und auch polemisch gegen dieselben sich erging. In ihr war jedoch **Herder** bereits daran, in der Geschichte der Menschheit eine Reihenfolge aufsteigender Lebensalter zu erkennen, denen man, um sie zu begreifen, congenial werden müsse. Das aber, was dem ganzen Zeitalter der Aufklärung fehlte und mit dessen Mangel es nicht nur in seiner Auffassung alles geschichtlich Gewordenen und Ueberlieferten bis zur Befangenheit einseitig wurde, sondern den Materialismus niemals gründlich überwinden konnte, war die **Philosophie der Geschichte**. Wie ganz anders mußte der menschliche Geist von sich selbst denken, wenn ihm sein Werk, die Geschichte, nicht länger als ein großes Tollhaus, ein Kampfplatz der Leidenschaften, sondern als ein immer höher hinansteigender Bau der Vernunft offenbar wurde? Mußte er nach seiner bisherigen Geschichtsanschauung den Inhalt und Ertrag seines Lebens für nichtig halten, so erfaßte er sich jetzt als ein Organ des ewigen Geistes, der, wie er die Natur aus sich entfaltet, nun auf ihrem

Boden sein Werk in der Menschengeschichte fortführt und zu immer reicherem Ziele fortführt. Die Philosophie der Geschichte ist die Rechtfertigung des menschlichen Geistes vor sich selbst, ist seine Apologie gegen die Nichtigkeitserklärung, womit der Materialismus ihn bedroht. So sehr sich beide bekämpften, waren Kant und Herder doch Bundesgenossen gegen denselben, ja der letztere vervollständigte mit seiner Geschichtsphilosophie erst Kant's Nachweis von der inhaltlichen Wesentlichkeit des Geistes. Zwar hatte dieser selbst eine solche entworfen, aber da er als Ziel der geschichtlichen Bewegung die bürgerliche Freiheit betrachtet, die nur Gefäß für den Inhalt der humanen Kultur sein kann, übertrifft ihn Herder, wenn er in dieser den treibenden Zweck der geschichtlichen Arbeit erkennt. — Mit der Annahme nun, daß in der Geschichte Vernunft herrsche, daß in ihr Fortschritt und Entwicklung sei, mußten auch die Religionen und darunter vor Allem die christliche eine tiefere Würdigung finden, denn sie mußten im Zusammenhang des Vernunft- und Kulturfortschritts verstanden werden. — Es ist unsere Meinung nicht, daß Herder die Aufgabe einer Philosophie der Geschichte vollkommen und namentlich nach der eben hervorgehobenen Seite hin gelöst habe, genug, daß sie durch ihn zum Bewußtsein kam.

Die „Preisschrift über den Ursprung der Sprache“ erschienen 1770, verhält sich bereits

wie eine Vorhalle zu Herders geschichtsphilosophischen Werken. In ihr wird die Sprache als ein organisches Produkt des Menschen erklärt, der als ein empfindsames Wesen, das keine seiner lebhaften Empfindungen in sich einschließen kann, im ersten überraschenden Augenblick, selbst ohne Willkühr und Absicht, jede durch Laute äußern muß. Aus diesen primitiven Tönen entwickelt sich dem Menschen in der Gesellschaft mit seines Gleichen und dem fortschreitenden Wachsthum seiner Kräfte gemäß die Sprache immer mehr, an ihr er sich selbst. Sowie nach aller Wahrscheinlichkeit das menschliche Geschlecht Ein progressives Ganze von Einem Ursprunge in Einer großen Haushaltung ausmacht, so auch alle Sprachen und mit ihnen die ganze Kette der Bildung. Der höhere Ursprung der Sprache, wornach Gott sie erst dem Menschen gelehrt haben soll, ist durchaus ungöttlich: bei jedem Schritt verkleinert er Gott durch die niedrigsten und unvollkommensten Anthropomorphien. Der menschliche zeigt Gott im größten Lichte: sein Werk, eine menschliche Seele, durch sich selbst eine Sprache schaffend und fortschaffend, weil sie sein Werk, eine menschliche Seele ist. Sie bauet sich diesen künstlichen Sinn ihrer Vernunft, als eine Schöpferin, als ein Bild seines Wesens. Der Ursprung der Sprache ist also nur auf eine würdige Art göttlich, soferne er menschlich ist. —

Der erste Versuch zu einer Geschichtsphilosophie begegnet uns in der 1774 herausgebenen Schrift „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit." Die hier niedergelegten Gedanken hat Herder in seinem größeren Werke: Ideen zur Geschichte der Menschheit" (1784) wieder aufgenommen und verarbeitet, so daß wir die Darstellung des Inhalts beider Werke zusammennehmen können. —

„Die Geschichte des menschlichen Geschlechts mit allen Wellen und Folgezeiten, was ist sie anders als der Bauplan allmächtiger Weisheit? Wenn das Wohnhaus, die Natur, bis aufs kleinste Behör Gottesgemälde zeigt — wie nicht die Geschichte, seines Bewohners? Jenes nur Dekoration! Gemälde in einem Auftritt, Ansicht! Dieß ein unendliches Drama von Scenen! Epopöe Gottes durch alle Jahrtausende, Welttheile und Menschengeschlechte, tausendgestaltige Fabel voll eines großen Sinns! Auf dem wüsten Ocean der Menschengeschichte glaubten Viele den Gott zu verlieren, den sie auf dem festen Lande der Naturforschung in jedem Grashalm und Staubkorn mit Geistesaugen sahen und mit vollem Herzen verehrten. Ist indessen Gott in der Natur, so ist er auch in der Geschichte; denn auch der Mensch ist ein Theil der Schöpfung und muß in seinen wildesten Ausschweifungen und Leidenschaften Gesetze befolgen, die

nicht minder schön und vortrefflich sind, als jene, nach welchen sich alle Himmels- und Erdkörper drehen."

„Das Gute ist auf der Erde ausgestreut. Weil eine Gestalt der Menschheit und ein Erdstrich es nicht fassen konnte, ward es vertheilt in tausend Gestalten, und wandelt — ein ewiger Proteus! — durch alle Welttheile und Jahrhunderte hin — auch, wie er wandelt und fortwandelt, ists nicht größere Tugend oder Glückseligkeit des Einzelnen, worauf er strebet? Die Menschheit bleibt immer Menschheit — und doch wird ein Plan des Fortstrebens sichtbar — mein großes Thema."

Herder vergleicht die Alter der Geschichte mit den Lebensaltern der Menschen, in denen Fortgang Streben, Continuität herrscht — die Gegenwart wird Grundlage der Zukunft, so erweist es die Natur, so gilt es auch in der Geschichte. Ein Volk steht auf dem andern und so ist eine fortgehende Entwicklung in ihr. „Es geht ins Große! es wird, womit die Hülsengeschichte so sehr prahlet, und wovon sie sowenig zeigt, — Schauplatz einer leitenden Absicht auf Erden! wenn wir gleich nicht die letzte Absicht sehen sollten, Schauplatz der Gottheit, wenn gleich nur durch Oeffnungen und Trümmer einzelner Scenen."

Herder bezeichnet den Menschen als Microcosmus, als erlesensten Inbegriff und Blüthe der

Erdenschöpfung, als das letzte Schooskind der Natur, zu dessen Bildung und Empfang viele Entwicklungen und Revolutionen vorhergegangen sein mußten. Sein Verstand, wie die Triebe seines Herzens, sind jetzt an die irdische Sichtbarkeit als Gegenstand gewiesen, aber bei weiter gehender Entwicklung zu höheren Daseinsweisen werden sie auch an einem anderen Material sich bethätigen können; die Natur wird gewiß die edelsten Bestrebungen vielartiger Geschöpfe zur Einheit führen und die Blüthen aller Welt in einen Garten vereinigen; denn warum sollte das, was physisch vereinigt ist, nicht auch geistig und moralisch vereinigt sein, da Geist und Moralität auch Physik sind und denselben Gesetzen nur in einer höhern Ordnung dienen? — Herder faßt hierauf die Organisationseigenthümlichkeit des Menschen ins Auge, und betont an ihr die aufrechte Gestalt. Kein Geschöpf, das wir kennen, sagt er, ist aus seiner ursprünglichen Organisation gegangen, und hat sich ihr zuwider eine andere bereitet, da es ja nur mit den Kräften wirkte, die in seiner Organisation lagen und die Natur Wege genug wußte, um jedes der Lebendigen auf dem Standpunkt festzuhalten, den sie ihm anwies. Beim Menschen ist auf die Gestalt, die er jetzt hat, Alles eingerichtet; aus ihr ist in seiner Geschichte Alles, ohne sie nichts erklärlich. Mit ihr hängt seine höhere Gehirnorganisation zusammen und so ist durch sie

der Mensch ein aufstrebender Baum, gekrönt mit der schönsten Krone einer feineren Gedankenbildung. — Herder verwirft und bekämpft die Theorien, wonach der Mensch ein fortgebildeter Affe wäre: „Die Angrenzung der Menschen an die Affen wünschte ich nie so weit getrieben, daß, indem man eine Leiter der Dinge sucht, man die wirklichen Sprossen und Zwischenräume verkenne, ohne die keine Leiter stattfindet." — Der Mensch kam schwach auf die Welt um Vernunft zu lernen; denn diese ist Vernommenes, eine gelernte Proportion und Richtung der Ideen und Kräfte, zu welcher der Mensch nach seiner Organisation und Lebensweise gebildet worden. Von Kindheit an vergleicht er Ideen und Eindrücke zumal seiner beiden höheren Sinne, hieraus entsteht ihm der Gedanke, und die mancherlei Verknüpfungen von Gedanken zu Urtheilen und Schlüssen sind seine Vernunft, das fortgehende Werk der Bildung des menschlichen Lebens. Die Gabe der Rede hilft mit die schlummernde Vernunft zu erwecken und weiter zu entwickeln. — Der Mensch ist der erste Freigelassene der Schöpfung; er steht aufrecht. Die Wage des Guten und Bösen, des Falschen und Wahren hängt an ihm: er kann forschen, er soll wählen. Er hat in sich die Macht nicht nur die Gewichte zu stellen, sondern auch selbst Gewicht zu sein auf der Wage.

In Bezug auf die Urgeschichte des menschlichen Geschlechts hält Herder an der mosaischen Erzähl-

ung größtentheils fest und sucht sie zu vertheidigen. — Zuerst behauptet er die Gattungseinheit des Menschengeschlechts; denn gemeinschaftlich ist bei ihm die Anlage zur Vernunft, Humanität und Religion. Dann, nachdem er den Ursitz desselben in Mittel-Asien gesucht hat, argumentirt er gegen die Annahme mehrerer an verschiedenen Punkten des Planeten entsprungener Urmenschen: „Wir sehen, daß die Vernunft und Humanität der Menschen von Erziehung, Sprache, Tradition abhänge und daß unser Geschlecht hierin völlig vom Thiere verschieden sei, das seinen unfehlbaren Instinct auf die Welt mitbringt. Ist dies, so konnte schon seinem spezifischen Character nach der Mensch nicht, Thieren gleich, überall in die wilde Wüste geworfen werden. Der Baum, der allenthalben nur künstlich fortkommen konnte, sollte vielmehr aus Einer Wurzel, an Einem Orte wachsen, wo er am besten gedeihen, wo der, der ihn gepflanzt hatte, ihn selbst warten konnte. Das Menschengeschlecht, das zur Humanität bestimmt war, sollte von seinem Ursprunge an ein Brudergeschlecht aus Einem Blute, am Leitbande einer bildenden Tradition werden, und so entstand das Ganze, wie noch jetzt jede Familie entspringt, Zweige von Einem Stamme, Sprossen aus Einem ursprünglichen Garten. Sowie nur Eine Menschenvernunft auf der Erde möglich war, und die Natur daher auch nur Eine Gattung vernunftfähiger Ge-

schöpfe hervorbrachte, so ließ sie diese Vernunftfähigen auch in Einer Schule der Sprache und Tradition erzogen werden, und übernahm selbst diese Erziehung durch eine Folge von Generationen aus Einem Ursprunge." — Ja, indem Herder in Erwägung zieht, daß dem Menschen seine Vorzüge nur als Fähigkeiten angeboren seien und daß ein Kind nicht jahrelang sich selbst überlassen sein könne, ohne unterzugehen oder zu entarten, spricht er aus, daß das menschliche Geschlecht in seinem ersten keimenden Sproß sich nicht selbst überlassen bleiben konnte. Menschen, die einmal gewohnt waren, wie Orang-Utangs zu leben, werden nie durch sich selbst gegen sich selbst arbeiten und aus einer sprachlosen, verhärteten Thierheit zur Menschheit übergehen lernen. Wollte die Gottheit also, daß der Mensch Vernunft und Vorsicht übte, so mußte sie sich seiner auch mit Vernunft und Vorsicht annehmen. Erziehung, Kunst, Cultur war ihm vom ersten Augenblicke seines Daseins an unentbehrlich. „Nein, gütige Vorsehung, dem mörderischen Ungefähr überließest du dein Geschöpf nicht. Dem Thiere gabst du Instinct, dem Menschen grubst du dein Bild, Religion und Humanität in die Seele: der Umriß der Bildsäule liegt im dunkeln tiefen Marmor da, nur er kann sich nicht selbst aushauen, ausbilden. Tradition und Lehre, Vernunft und Erfahrung sollten dieses thun, und du ließest es ihm an Mitteln dazu nicht fehlen."



Der Zweck der Menschennatur, der im einzelnen individuellen Leben wie im großen der Geschichte erreicht werden soll, ist die **Humanität**. Alle bisherige Thätigkeit derselben ist daher auf nichts anderes als auf Mittel hinausgegangen, die Humanität und Cultur unseres Geschlechts sicher zu gründen und weiter zu verbreiten. In dieser Arbeit, welche die Völker in einer Kette der Kultur aneinanderreiht, hilft uns die Gottheit nur durch unsern Fleiß, unsern Verstand, unsere Kräfte. Die wachsende Wohlfahrt des Ganzen kommt jedem einzelnen Gliede zu gut. Alle Thorheiten und Laster unseres Geschlechts erschöpfen sich in der allgemeinen Geschichte, wie im Leben Einzelner und sie werden durch die Noth gezwungen Vernunft und Billigkeit zu lernen. Das Böse muß sich entweder unter die Ordnung schmiegen oder selbst verderben. Die menschliche Vernunft geht im Ganzen des Geschlechts ihren Gang fort und so ist es keine Schwärmerei zu hoffen, daß wo irgend Menschen wohnen, einst auch vernünftige, billige und glückliche Menschen wohnen werden: glücklich nicht durch ihre eigene, sondern durch die gemeinschaftliche Vernunft ihres ganzen Brudergeschlechts.

Der Begriff der Humanität, welche der immanente Zweck der Geschichte ist, ist von **Herder** nicht fest genug umschrieben worden; er versteht darunter allerdings die Cultur im Sinne der Entwicklung



aller menschlichen Anlagen und Kräfte, aber mehr noch die menschenfreundliche wohlwollende Gesinnung. Von diesem Gesichtspunkt aus setzt er die Religion mit ihr in Beziehung und faßt diese selbst als die höchste Humanität. Der Mensch, führt er aus, sucht mit seinem Verstand die Ursachen der Dinge und erkennt dadurch für sich und die Welt einen Urgrund, Gott. Schon als diese Verstandesübung betrachtet wäre die Religion die höchste Humanität, die erhabenste Blüthe der menschlichen Seele. Aber sie ist mehr als dieß: eine Uebung des menschlichen Herzens und die reinste Richtung seiner Fähigkeiten und Kräfte. Wahre Religion ist ein kindlicher Gottesdienst, eine Nachahmung des Höchsten und Schönsten im menschlichen Bilde, mithin die innigste Zufriedenheit, die wirksamste Güte und Menschenliebe."

Von hier aus nun sucht Herder die Religion Christi und die christliche Religion zu würdigen.

Die christliche Religion trat als ein neues Ferment, als eine Triebfeder der Welt in eine Gährung der Völker. „Sie entstand auf eine Weise, die allemal wunderbar bleiben wird, erhielt sich, schlug sich ebenso sonderbar durch Klüfte und Höhlen weiten Weg hindurch auf einen Schauplatz, der sie so nöthig hatte! worauf sie soviel, soviel gewirkt! — Allemal die sonderbarste Begebenheit der Welt. Dieselbe nun, so sonderbar entstandene Religion sollte doch, das ist unleugbar, nach dem Sinne des Urhebers (ich sage

nicht, ob sie's in der Anwendung jedes Zeitalters geworden?) sie sollte eigentlich Religion der Menschheit, Trieb der Liebe und Band aller Nationen zu einem Bruderheere werden — ihr Zweck von Anfang zu Ende! Ebenso gewiß ist's, daß sie (ihre Bekenner mögen späterhin aus ihr gemacht haben, was sie wollten), daß sie die Erste gewesen, die so reine geistige Wahrheiten, und so herzliche Pflichten, so ganz ohne Schmuck und Zwang gelehrt: die das menschliche Herz so allein, so ganz und ohne Ausnahme hat verbessern wollen. Alle vorigen Religionen der besten Zeiten und Völker waren doch nur enge national, voll Bilder und Verkleidungen, voll Ceremonien und Nationalgebräuche, an denen immer die wesentlichen Pflichten nur hingen und hinzugefügt waren — kurz, Religionen eines Volks, eines Erdstrichs, eines Gesetzgebers, einer Zeit! Diese offenbar in allem das Gegentheil. Die lauterste Philosophie der Sittenlehre, die reinste Theorie der Wahrheiten und Pflichten, von allen Gesetzen und kleinen Landverfassungen unabhängig; kurz, wenn man will, der menschenliebendste Deismus. Und sonach gewiß die Religion des Weltalls." —

Die ächteste Humanität ist in den wenigen Reden enthalten, die wir von Jesus haben; Humanität ist's, was er im Leben bewies und durch seinen Tod bekräftigte. Das Reich, das er verkündigte, war keine weltliche Hoheit: als ein geistiger

Erretter seines Geschlechts wollte er Menschen Gottes bilden, die, unter welchen Gesetzen es auch wäre, aus reinen Grundsätzen Anderer Wohl beförderten und selbst duldend im Reich der Wahrheit und Güte als Könige herrschten. Diese Absicht ist der einzige Zweck der Vorsehung mit unserem Geschlecht; denn was hätte der Mensch für ein anderes Ideal seiner Vollkommenheit und Glückseligkeit auf Erden, wenn es nicht diese allgemein wirkende, reine Humanität wäre? — Verehrend beugt sich darum Herder vor der edlen Gestalt des Hauptes und Stifters eines Reichs von so großen Zwecken; nirgends findet er in der Geschichte eine Revolution, die in so kurzer Zeit so stille veranlaßt, durch schwache Werkzeuge auf eine so sonderbare Art, zu einer noch unabsehlichen Wirkung allenthalben auf der Erde angepflanzt, und in Gutem und Bösem bebauet worden ist, als die sich unter dem Namen nicht der Religion Jesu, d. h. seines lebendigen Entwurfs zum Wohl der Menschen, sondern größtentheils einer Religion an ihn d. h. einer gedankenlosen Anbetung seiner Person und seines Kreuzes den Völkern mitgetheilt hat. Jesu, heller Geist sah dieß voraus, und es wäre Entweihung seines Namens, wenn man ihn bei jedem trügerischen Abfluß seiner reinen Quelle zu nennen wagte.

In der christlichen Kirche erkennt Herder nur eine Abirrung von der Religion Jesu und über das

ganze dogmatische Lehrgebäude spricht er sich darum geringschätzig und verwerfend aus. „Je mehr man vom Institut des Christenthums, als von einer thätigen, zum Wohle des Menschen gestifteten Anstalt abkam, desto mehr speculirte man jenseits der Grenzen des menschlichen Verstandes und machte endlich den ganzen Unterricht der christlichen Lehre zum Geheimniß.“ Das Christenthum bekam heilige Schriften, die einestheils aus gelegentlichen Sendschreiben, anderntheils, mit geringer Ausnahme, aus mündlichen Erzählungen erwachsen. Sie wurden zur Richtschnur des Glaubens, erfuhren alle mögliche Auslegung, wurden verstümmelt, ja man scheute sich nicht im Namen der Apostel falsche Schriften unterzuschieben und auf alle Weise fromme Lügen zu erdichten, so daß die christliche Glaubwürdigkeit wohl mit mehr Recht statt der griechischen und punischen Treue genannt werden könnte. Die einfachen Gebräuche der Taufe und des Abendmahls wurden zur Teufelsbeschwörung und zur Schaffung eines Gottes, zum unblutigen Opfer, zum sündenvergebenden Mirakel, zum Reisegeld in die andere Welt gemacht.

Mit dieser Beurtheilung des historischen Christenthums stimmt nur wenig zusammen, was Herder in seinen theologischen Schriften aussprach. Hier schwankt er zwischen Rationalismus und Orthodoxismus. In den „Briefen, das Studium der Theologie betreffend“ (1785) forderte er,

die biblischen Schriften als menschliche Werke zu betrachten, die zwar in einem höhern göttlichen Geist verfaßt seien, ohne daß wir das Wie dieser Inspiration untersuchen wollen; aber er neigt sich zur Annahme der Wundererzählungen des neuen Testaments. Die kirchlichen Dogmen sind ihm zwar nur Menschenwerk, gegründet auf die Berichte über Jesu Lehre und Leben, aber doch erklärt er hier wieder von der Dogmatik, daß sie recht gelehrt und recht verstanden, ein System der edelsten Wahrheiten für's Menschengeschlecht, seine Geistes- und ewige Glückseligkeit betreffend, eine scientia rerum divinarum et humanarum, mithin die schönste, die wichtigste, die wahre Philosophie sei. — Offenbarung und Vernunft könnten in keinem Widerspruch stehen, denn ist die Offenbarung Erziehung des Menschengeschlechts, wie sie's wirklich war und sein mußte, so hat sie die Vernunft gebildet und erzogen: die Mutter kann also nicht gegen die Tochter sein und die Tochter, wenn sie rechter Art ist, sollte gegen die Mutter nicht sein wollen. Unendlich ist doch immer der Umfang ewiger Wahrheiten und die endliche Vernunft kann sie nicht übersehen, muß vielmehr in Ewigkeit lernen. In der Offenbarung habe ich das als Bild, was ich als Sache noch nicht übersehen kann, das als Geschichte, was Ewigkeiten hindurch meine Geschichte sein oder sie bestimmen wird. Wohl ist die Natur auch eine Offenbarung Gottes, aber

Gott ist noch mehr als sein Werk und zudem übersehe und verstehe ich die Natur nicht; die directe Offenbarung macht sie erst klar und belehrt mich über meine Bestimmung. Diese directe Offenbarung wirkt Gott durch heilige und reine Seelen, die er unter allen Völkern schuf, aber dennoch nahm bei einem erwählten Volke seine Stimme große Zeiten hindurch eigentlichen Wohnplatz. Christus war es, der aus des Ewigen Schooß kommend, die klarste, dem menschlichen Herzen innigste Stimme Gottes auf die Erde brachte. Er verkündigte die wahre Religion der Menschheit, stiftete Frieden zwischen Himmel und Erde, lehrte und zeigte den Einen Gott der Natur und Schrift, der Juden und Heiden. Seine Lehre ist die einfachste und tiefste Auslegung der Natur, ihre Geschichte der umfassendste Plan fürs Ganze der Menschheit, die Entwicklerin unseres ganzen Labyrinths auf Erden. Der ganze Entwurf der Offenbarung scheint an die Idee vom Bilde Gottes d. i. vom Menschen als seinem Sohn, seinem Stellvertreter und Kinde, seinem moralischen Abdruck und Nachahmer geknüpft zu sein; welches auch die einzige und höchste Idee ist, durch welche sich der Mensch an die Gottheit schließen kann. Zum Bilde dieser Gottähnlichkeit war er erschaffen; niemand anders als der Sohn Gottes im reinsten und höchsten Verstande des Worts konnte in unserer Natur uns dazu Lehrer, Mittler, Vorbild werden,



so daß wir nach immer mehrerer Gottähnlichkeit streben und zu ihr zu gelangen für dieses und jenes Leben eine aufmunternde unsterbliche Hoffnung haben." Bei diesem Glauben, ermahnt Herder schließlich, laßt uns bleiben, denn rechtverstanden ist er eine sehr einfache, herzerhebende, reine Philosophie über das menschliche Leben, an Thatsachen geknüpft und laßt von der schönen Hoffnung, die er uns gibt, uns durch keine Klügelei weglocken. Selbst die Lehre der Dreieinigkeit, auf die wir getauft sind, ist in seine Oekonomie verwebt; und ich kenne überhaupt keine Aenderungen, die, sobald sie das Wesentliche des Christenthums betreffen, es wirklich besser machten oder ihm nur noch seine zusammenhängende Gestalt ließen. Nehmt diesen Pfeiler, nehmt diesen Balken aus dem Gebäude; es stürzt. Untergrabt diese, jene Mauer; sie müssen mit der Zeit alle sinken. Und das Ganze dieses Gebäudes ist in der Schrift doch sehr unverkennbar vorgezeichnet." —

Es findet sich bei Herder Nichts von einer speculativen Deutung der kirchlichen Dogmen, er ist moralisirender Rationalist in ihrer Auffassung und erhebt sich auch in der Kritik der neutestamentlichen Schriften nicht über das Niveau dieses Standpunktes. So deutet er das Pfingstwunder als ein begeistertes und Begeisterung erweckendes Reden, so erklärt er die Auferstehung Christi als Erwachen aus dem Scheintodt, kurz, soweit es geht, sucht er das er-

zählte Factum festzuhalten, aber natürlich zu erklären, denn damit, meint er, würden die evangelischen Schriften wenigstens wieder lesbar, statt daß sie auf einen dunklen Betrug gegründet, kaum mehr Aufmerksamkeit verdienten. Weiter erkennt er in den Wundergeschichten Sinnbilder idealer Wahrheiten oder Aufzeichnungen aus dem Munde der Sage, welche ein natürliches Factum leicht in ein übernatürliches verwandeln konnte. Da auch Herder davon überzeugt ist, daß die Evangelien von den Aposteln und Jüngern wirklich herrühren, deren Namen sie tragen, da er insbesondere auch das Johannesevangelium in diesem Sinne für ächt hält, ist ihm die Mythushypothese noch fremd, obwohl, wie seine Behandlung der mosaischen Urgeschichte zeigt, er zum Theil schon ihre Voraussetzungen besitzt. —

Herders philosophische Weltanschauung, wie sie namentlich in der Schrift „Gott, einige Gespräche über Spinoza's System" (1789) vorliegt, ist ein mit dem Geiste der Monadologie durchdrungener Spinozismus, ein seelenvoller Naturalismus, wie ihn die italienischen Naturphilosophen, namentlich Bruno lehrten. Als Philosoph ist Herder ohne Zweifel bedeutender als Lessing, ja man möchte das, was man sein System nennen kann, als eine Fortbildung und Ausgestaltung dessen betrachten, was dieser in seinen hingeworfenen philosophischen Aphorismen anstrebte. — Lessing war

ein mehr analytischer, Herder mehr ein synthetischer Geist; jener bahnte durch Kritik, dieser durch congeniale Intuition sich den Weg in das Wesen der Dinge. Mit Schellings Naturphilosophie hat indeß Herders Schrift „Gott 2c." wenig gemein, man müßte denn die lebensvolle Naturauffassung in beiden als das Gemeinsame hervorheben; in allen Uebrigen aber herrscht große Differenz. Zweifellos aber mag es sein, daß Herder mit jener Schrift Schelling wenigstens mitinspirirt habe. —

Herder denkt Gott als schaffende Substanz und Urkraft, die ihre Unendlichkeit in jeder ihrer Schöpfungen ausdrückt, in unendlichen Kräften auf unendliche Weisen sich offenbart und allen Dingen als Ursache innerlich einwohnt. Gottes Schaffen ist von Ewigkeit, die Welt als Folge desselben ist nicht ewig, wenn sie auch für menschlichen Maaßstab anfangslos erscheint. Nirgends ist todte Ausdehnung, die Materie ist lebendig. Die ganze Welt ist ein Reich immaterieller Kräfte, deren keine ohne Verbindung mit andern ist, denn nur aus dem Zusammenhang und der Selbstentwicklung der Kräfte gehen alle Erscheinungen und Veränderungen der Welt hervor. Raum und Zeit sind endlos, welch unzählbare Menge göttlicher Kräfte und Formen kann sich also in ihnen offenbaren? Gottes Wesen aber messen weder die unendliche Zeit noch der unendliche Raum aus, seine Ewigkeit ist nicht mit

der Zeitenfolge vergleichbar und die Ausdehnung gehört nicht zum absolut Unendlichen. Gleichsam selbst in das Wesen jeder Organisation beschränkt hat sich die Gottheit und wirkt nun nach ewigen Gesetzen, unverrückt und unwandelbar. Wir sind mit Allmacht umgeben, wir schwimmen in einem Ocean der Macht. Die göttlichen Gesetze sind den Dingen nicht willkührlich angehängt, sondern eins mit ihnen. Jedes gefundene wahre Naturgesetz ist eine gefundene Regel des ewigen göttlichen Verstandes, der nur Wahrheit denken, nur Wirklichkeit wirken konnte. Je mehr die Physik zunimmt, desto weiter kommen wir aus dem Reich blinder Macht und Willkühr hinaus, ins Reich der weisesten Nothwendigkeit, einer in sich selbst festen Güte und Schönheit. Jede sinnlose Furcht verschwindet, wenn der freudigklare Sinn allenthalben eine Schöpfung gewahr wird, in deren kleinstem Punkt der ganze Gott in Gesetzen seiner Weisheit und Güte gegenwärtig ist, und dem Wesen jedes Geschöpfs nach mit seiner ungetheilten und untheilbaren Kraft wirket.

Herder faßt Gott nicht als blind wirkende Urkraft, und er meint, daß auch Spinoza der Substanz die Vollkommenheit eines unendlichen Denkens vindicirt habe, aber er habe dieses vom Verstande und den Vorstellungsweisen eingeschränkter Wesen nur deßwegen streng unterschieden, um es als ursprünglich, absolut und einzig in seiner Art, als

ganz unvergleichbar zu bezeichnen. In der Welt, die wir kennen, steht die Denkkraft oben an; ihr folgen Millionen andere Empfindungs- und Wirkungskräfte, und Er, der Selbstständige, er ist im höchsten einzigen Verstande des Wortes, Kraft, d. i. die Urkraft aller Kräfte, Organ aller Organe. Ohn' ihn ist keines derselben denkbar, ohn' ihn wirkt keine der Kräfte und alle im innigsten Zusammenhang drücken in jeder Beschränkung, Form und Erscheinung Ihn aus, den Selbstständigen, die Ur- und Allkraft, durch welche auch sie bestehen und wirken. Denken und Wirken sind in Gott eins; das Denken Gottes ist gleich seinem Schaffen. Die höchste Macht muß nothwendig auch die weiseste Macht, mithin eine nach innerem ewigen Gesetze geordnete unendliche Güte sein; denn eine ungeordnete, regellose, blinde Macht ist ja nie die höchste: nie kann sie das Vorbild und der Inbegriff aller der innern Wahrheit und Regelmäßigkeit sein, die wir, obgleich so eingeschränkte Wesen, nach ewigen Gesetzen in der Schöpfung bemerken; wenn sie selbst diese Gesetze nicht kennt und solche nicht als ihre eigene innere Natur ausübt. Von einer geordneten müßte die blinde Macht nothwendig übertroffen werden und könnte also nicht Gott sein. Gott ist höchste Einheit und in jeder Eigenschaft derselbe, überall gleich unendlich. Nach ewigen Gesetzen seines Wesens denkt, wirkt und ist Gott das Vollkommenste

auf jede von ihm allein denkbare, d. h. die vollkommenste Weise. Nicht weise sind seine Gedanken, sondern die Weisheit; nicht allein gut sind seine Wirkungen, sondern die Güte; und das Alles nicht aus Zwang, nicht aus Willkühr, als ob auch das Gegentheil statthaben könnte, sondern aus seiner innern, ewigen, ihm wesentlichen Natur; aus ursprünglicher, vollkommenster Güte, d. i. Thätigkeit und Wahrheit. — Da Gottes Gedanken nothwendig aus seiner Natur hervorgehen und mit seinem Schaffen eins sind, so kann davon nicht die Rede sein, daß er vor der Weltschöpfung überlegend und zwischen verschiedenen Entwürfen auswählend zu Werke gegangen sei, daß er bestimmte Endabsichten in derselben verfolgte, sondern Alles, wie es ist, ist nothwendig aus Gottes Wesen und ist als solches gut; denn die Gottheit, als Macht, Weisheit und Güte, konnte nichts hervorbringen, als was ein lebendiger Abdruck ihrer selbst war, mithin selbst Kraft, Weisheit und Güte ist. Herder ist geneigt, die Vorstellung einer Persönlichkeit Gottes fallen zu lassen, insofern mit derselben Beschränkung vereinigt gedacht wird; aber die Intelligenz und das Selbstbewußtsein Gottes hält er fest, so daß er unter Persönlichkeit nicht das selbstbewußte Fürsichsein, sondern die particulare Individualität zu verstehen scheint.

Eine wohlthätige und schöne Nothwendigkeit beherrscht alle Wesen. Sie ist ein Kind der höchsten

Weisheit, die Mutter aller Güte, Glückseligkeit, Sicherheit und Ordnung. Wie Gott nicht, so kommt auch dem Menschen Freiheit im Sinne der Willkühr nicht zu; vielmehr, wie es zur Vollkommenheit der göttlichen Natur gehört, daß er auf diese Art nicht frei sei, so gehört es auch zur Vollkommenheit seiner Werke, daß tolle Willkühr aus der Schöpfung verbannt sei. Sie wäre eine gotteslästerliche Lücke in der ganzen Schöpfung und für jedes Geschöpf, das sie besäße, ein zerstörendes Uebel. Glücklich also, daß sie ein Widerspruch in sich selbst ein Unbegriff ist. Dem Menschen ist kein geringeres Ziel der Freiheit vorgesetzt, als der Freiheit Gottes selbst, durch eine Art innerer Nothwendigkeit d. i. durch vollständige Begriffe, die uns Erkenntniß und Liebe Gottes allein gewähren können, über unsere Leidenschaften, ja über das Schicksal selbst Herr zu werden.

Die Schöpfung ist ein Reich lebendiger Kräfte, von denen die gleichartigen sich anziehen, die verschiedenen sich abstossen; jede immer mehr ihr inneres Wesen auszuprägen und in anderen abzudrücken sucht. Niedrigere dienen einer höhern zur Darstellung einer Organisation. Nirgends ist Tod und Ruhe, überall Verwandlung und Thätigkeit gemäß der Nothwendigkeit eines Gesetzes, wonach jede Kraft im Reiche der Veränderungen sich immer neu, immer wirkend erhalten will und durch Anziehen oder Abstossen ihr organisches Gewand unaufhörlich

wechselt. Mit jeder Wirkung schreitet die Kraft weiter, arbeitet sich mehr aus und wirkt auch auf andere. Aus schlafenden Fähigkeiten werden thätige Kräfte, diese vervollkommen sich durch eigene Thätigkeit immer mehr und so wird aus dem Chaos immer mehr die Ordnung. Nichts Böses existirt im Reiche Gottes, was Wirklichkeit wäre. Alles Böse ist ein Nichts; wir nennen aber Uebel, was Schranke oder Gegensatz oder Uebergang ist und keines von ihnen verdient diesen Namen. Schranke und Maß sind vom Begriff jeder zeiträumlichen Existenz unzertrennlich und der Gegensatz gehört in das Alles umfassende Reich Gottes, ja die Gegensätze dienen und fördern sich gegenseitig. So sind selbst die Fehler den Menschen gut, weil, wenn sie als solche ihnen offenbar werden, sie ihnen als Contraste zu mehrerem Licht, zu reinerer Güte und Wahrheit helfen.

In der Abhandlung „Vom Erkennen und Empfinden der Seele" (1778) betrachtet Herder die Seele als innig verwandt mit der Natur und den Menschen als eine kleine Welt, weil sein Körper ein Auszug alles Körperreichs, seine Seele ein Reich aller geistigen Kräfte, die zu ihr gelangen, ist. Was wir schlechthin nicht sind, können wir auch nicht erkennen und empfinden. Zwischen Körper und Seele hat die Natur keine eisernen Bretter befestigt, die nirgends in ihr zu sehen und am we-

nigsten da zu vermuthen sind, wo sie so innig vereinte. Der Mensch erkennt, indem ihn von verwandten Dingen Reize treffen die in ihm als Empfindungen wiederklingen. Sinne und Nervensystem ordnen dieses Chaos von Empfindungen und indem sie es im innern Menschen zusammenfließen lassen, entsteht die Einbildung. Alle Empfindungen, die zu einer gewissen Helle sich erheben, werden Apperception, Gedanke; die Seele erkennt, daß sie empfinde. Sie empfindet nur, was ihr die Nerven geben, darnach und daraus kann sie auch nur denken. Sie spinet, weiß, erkennt nichts aus sich, sondern nur, was ihr von Innen und Außen ihr Weltall zuströmt. All' unser Denken ist uns aus und durch Empfindung entstanden und trägt trotz aller Destillation die Spuren davon. Aus dunklen Reizen und Empfindungen webt sich der ganze menschliche Character zusammen. — In dem Maße, als der Mensch innerlich thätig, bewußt und selbstbewußt ist, hat er Verstand, Gewissen, Willen und Freiheit — alle diese Kräfte sind aber nur eine. Das geistige Bewußtsein wird durch die Sprache erweckt, wodurch der Mensch die Dinge in sich nennt, die er bisher nur anstarrte. Je mehr man diese innere Sprache entwickelt, desto mehr leitet man seine Vernunft. Erkennen und Wollen bedingen sich wechselseitig und sind Eine Energie der Seele. Den großen Urheber in sich, sich in Andere hineinleben



und dann diesem höheren Zuge folgen, ist moralisches Gefühl, Gewissen. — Mit diesen Ansichten von der Genesis des Wissens berührte sich Herder zum Theil nahe mit Hamann, mit dem er unsere Gewißheit als Glauben bezeichnet und unterscheidet sich andererseits weit von Kant, den er bekanntlich in seiner „Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft“ scharf bekämpfte, indem er alle Isolirung der Vernunft von der Erfahrung, sowie allen ursprünglichen Inhalt derselben verwarf.

Schon in den „Ideen zur Geschichte der Menschheit,“ dann in mehreren kleineren Abhandlungen hatte Herder die Unsterblichkeit der Seele vertreten; in der Schrift „Gott u. s. w.“ construirt er sie abermals im ganzen Zusammenhange seines Systems. Wir fassen alle hierauf bezüglichen Gedanken hier zusammen:

Die menschliche Seele ist eine substanzielle Kraft, die viele Entwicklungsstufen hinter sich hat, auf deren jeder sie eine entsprechende Organisation sich angebildet, mit deren Zerrüttung sie selbst nicht unterging. Wie sie jetzt ist, so fängt mit ihr eine Reihe höherer Geschöpfe an und ist sie selbst ein Mittelglied zweier Welten, der sinnlichen und übersinnlichen. Mit dem Zerfall ihrer gegenwärtigen Hülle beginnt für die Seele nur ein höheres Dasein in einer höheren Organisation.

„In einer Schöpfung, in welcher keine Lücke,

kein Sprung, keine Insel stattfindet, kann es der Seele an einem neuen Organ nie fehlen. Neue dienende Kräfte werden ihr beistehen und in ihrem neuen Zusammenhange mit einer Welt, in welcher Alles zusammenhängt, ihren Wirkungskreis bilden."

„Der unsichtbaren Künstlerhand der Natur können wir gewiß zutrauen, daß auch die Efflorescenz unserer Knospe der Humanität in jenem Dasein gewiß in einer Gestalt erscheinen werde, die eigentlich die wahre göttliche Menschengestalt ist und die kein Erdensinn sich in ihrer Herrlichkeit und Schöne zu dichten vermöchte." So ist der Tod nur Uebergang zu einer neuen Organisation, das Einspinnen der abgelebten Raupe, damit sie als ein neues Geschöpf erscheine. Alles ist in einer ewigen Palingenesie, damit es immer neu und immer jung erscheine. „Der Tod ist ein Hinwegeilen dessen, was nicht bleiben kann, die Wirkung einer ewigjungen, rastlosen, dauernden Kraft, die ihrer Natur nach keinen Augenblick müssig sein, stille stehen, unthätig bleiben konnte. Immer und immer arbeitet sie auf die reichste und schönste Weise zu ihrem und zu so viel anderer Dasein, als sie Dasein hervorzubringen, mitzutheilen vermochte." — Es ist vor Allem die Erwägung, daß der ideale Mensch in dieser Sichtbarkeit nicht zum vollen Durchbruch kommen könne, was Herder die Fortdauer zumeist

fordern läßt, und da diese nur Fortentwicklung und und Resultat, die umgekehrte Blattseite des gegenwärtigen Lebens sein kann, so macht er aufmerksam, daß es nicht gleichgültig sei, was wir in unser Buch schreiben: „Das Ziel ausschließend jenseits des Grabes setzen, ist dem Menschengeschlecht nicht förderlich, sondern schädlich. Dort kann nur wachsen, was hier gepflanzt ist, und einem Menschen sein hiesiges Dasein rauben, um ihn mit einem andern außer unserer Welt zu belohnen, heißt dem Menschen um sein Dasein betrügen."

„Entkörpert ist der Geist sogleich an seinem Ort, in seinem Kreise, in dem neuen Staat, dazu er gehört. Vielleicht ist dieser um uns und wir kennen ihn nicht; vielleicht ist er uns nahe und wir wissen nichts von ihm, außer etwa in einigen Augenblicken seliger Ahnung, da ihn die Seele oder er die Seele gleichsam herbeizieht. Vielleicht sind auch uns Ruheörter, Gegenden der Zubereitung, andere Welten bestimmt, auf denen wir, wie auf einer goldenen Himmelsleiter, immer lichter, thätiger, glückseliger zum Quell alles Lichtes emporklimmen und den Mittelpunkt der Wallfahrt, den Schooß der Gottheit, immer suchen und nie erreichen: denn wir sind und bleiben eingeschränkte, unvollkommene, endliche Wesen. Wo ich indessen sei und durch welche Welten ich geführt werde, bin und bleibe ich immer an der Hand des Vaters, der mich hieher

brachte und weiter ruft: immer also in Gottes unendlichem Schooße!"

Trotz seiner Argumentationen und phantasievollen Divinationen erklärt jedoch Herder, daß die Hoffnung der Fortdauer nach dem Tode Glaube bleiben müsse, nie demonstrirte Wissenschaft werden könne. „Die persönliche Fortdauer ist eine Blüthe der Hoffnung, ein Same der Ahnung, der in unser aller Herzen liegt, und den die Phantasie oder das moralische Urtheil, oder das innerste Gemüth der Menschen auf mancherlei Weise erzogen hat; nicht aber ist sie ein Werk des Wissens oder der noch kälteren Erfahrung." — Lessings Idee von der Seelenwanderung und des Zurückkommens in diesen gegenwärtigen Zusammenhang der Dinge bekämpft und verwirft Herder. „Reinigung des Herzens, Veredlung der Seele mit allen ihren Trieben und Begierden ist die wahre Palingenesie dieses Lebens, nach der uns gewiß eine fröhlich höhere, aber uns unbekannte Metempsychose bevorsteht."

In Bezug auf die schon hier zu erlangende Unsterblichkeit als Fortdauer unserer Thaten in der Geschichte läßt sich Herder noch in folgender Weise vernehmen: „Unsterblich und allein unsterblich ist, was in der Natur und Bestimmung des Menschengeschlechtes, in seiner fortgehenden Thätigkeit, im unverrückten Gange desselben zu seinem Ziele, der möglichst besten Ausarbeitung seiner Form wesentlich



liegt; was also seiner Natur noch fortdauern, auch unterdrückt immer wiederkommen und durch die fortgesetzte, vermehrte Thätigkeit der Menschen immer mehr Umfang, Haltung und Wirksamkeit erlangen muß; das rein Wahre, Gute und Schöne. Hier allein wohnt wahre menschliche Unsterblichkeit hier oder nirgend. Außer ihr ist Schatten und Orcus. Die Früchte, die wir zum reinen Ertrage der Menschheit säeten, sind von unsterblicher Art, von immer wuchernden Zweigen. Dagegen das, was sich in und mit unserer sterblichen Gestalt verzehrt, das geht hinab in den Orcus. Zum Uebergange dieses Beitrags in den gesammten ewigen Schatz der Menschheit gehört nothwendig eine Ablegung unseres Ich, d. h. eine Entäußerung sein selbst und der Vorurtheile, die an diesem Selbst haften. Wollten wir, wenn wir's auch könnten, Welt und Nachwelt mit unseren Schwächen beschenken. Nein! der Nectar der Unsterblichkeit, der Lebenssaft, durch welchen das Wahre und Gute keimet, ist ein reiner Saft, alles mit Persönlichkeit Vermischte muß in den Abgrund; in den Gefäßen und Triebwerken der großen Weltmaschine muß es solange geläutert werden, bis der Bodensatz sinkt. Der erste Begriff eines allgemeinen Gesetzes sagt schon, daß es von Privatleidenschaft entfernt sein müsse, und so will auch jede reine Form des Guten und Schönen kein Porträt, sondern ein Ideal. — Wir stehen im Strom

der Zeit, wo eine Welle die andere treibet; nützlich oder schädlich müssen wir also auf die Zukunft wirken, wie die Vergangenheit auf uns wirkte; der Kampfpreis des Lebens ist, daß wir auch in Nacht und Nebel das Ziel treffen, wo der Kranz hängt; daß wir die Saite treffen, wo wohlklingende Consonanzen ins Unendliche hinauf- und hinuntertönen. Wäre diese gleich dem gemeinen Ohre unhörbar; sie sind dennoch da, sie tönen weiter und erwecken harmonische Mitlaute. Nicht unser Bild wollen wir unsern Mitgenossen und der Nachwelt vermachen, sondern unseren Geist, unser Herz, die besten Bestrebungen unseres Daseins, die edelste Form, die wir von anderen in uns, auf andere aus uns brachten."

Diese Bemerkungen ließen sich leicht gegen die persönliche Fortdauer selbst wenden. Sie werden auch von Herder mit warmer Rhetorik vorgetragen und dürften sich nur insoferne mit seiner anderen Lehre von der persönlichen Fortdauer vereinigen, als er auch in dieser nur den idealen Menschen frei von den Mängeln und Strebungen seiner egoistischen Individualität sich fortentwickelnd denkt.

Bei Herder finden sich fast alle die Initiativen zu den Ideen und Strebungen, die die ersten Decennien unseres Jahrhunderts erfüllten und seinen geistigen Typus bestimmten. Er schließt das Zeitalter der Verstandesaufklärung ab und eröffnet

das neue der congenialen Vernunftanschauung. So nimmt er eine Uebergangsstellung ein, auf der er nach den beiden Seiten hin, die sich in ihr berührten, nur halbe Leistungen zu Tage fördert und darum, als die Epochen in ihrem Character scharf ausgeprägt einander gegenübertraten, anfing vergessen zu werden.

Die Resultate der religiösen Aufklärung waren für das kirchliche Christenthum sowohl negativer als positiver Art. Negativ waren sie insoferne, als der Supernaturalismus und Mysterienglaube verworfen wurde und durch ihre Identifizirung mit der Moral ein eigenthümlicher Gehalt im Begriff der Religion verloren ging. Positiv waren sie, indem im Kampfe mit dem Extrem der Negation nicht nur die Sache des Geistes eine kräftige Vertretung und vielfach neue Begründung erhielt, sondern auch höhere Standpunkte der Betrachtung für die Religion und das Christenthum gewonnen wurden. —

Zur Christologie.



Der Humanismus hat auch auf die christliche Theologie seinen Einfluß ausgeübt. Namentlich in dem Centraldogma von der Person Christi wird dieß offenbar, indem man angefangen hat, sie unter dem Gesichtspunkt des Idealmenschen aufzufassen. Wollte man den Geist der Geschichte, der auf die Verwirklichung der Humanitätsideale gerichtet ist, mit dem Christenthum versöhnen, so war es ohne Zweifel ein glücklicher Gedanke, die Sache beider für identisch zu erklären. Ist der Grund und das Vorbild der Kirche, Christus, der Idealmensch, so liegt die gesammte Arbeit der Kultur nicht mehr außer derselben, sondern auf dem Wege der Realisirung ihrer Zwecke, so sind Christenthum und Bildung in innigem Einklang und könnte der Geist sich von ihm, der Religion der Humanität, nur dann abwenden, wenn er auf seine Aufgaben und Ziele vergessen und auf seine Entwicklung verzichten wollte. —

Aber die Frage ist, ob eine solche Erklärung des Christenthums auch richtig ist, ob diesem durch sie nicht ein Sinn unterstellt wird, der sein Wesen verfälscht. Nur zu oft ist die Behauptung laut geworden, daß der Grundzug des Christenthums naturfeindlich und weltflüchtig sei, und nur zu oft hat man es im Interesse der Rechte der Menschen-Natur bekämpfen zu müssen geglaubt. Und nun soll es geradezu als Prinzip der Kultur, also auch aller Blüthe des weltlichen Daseins hingestellt werden. Entweder hatten die, welche für die Humanität gegen das Christenthum kämpften, den Begriff derselben nicht und verfochten ein Trugbild gegenüber der Wahrheit, welche jenes enthielt; oder der Geist des Christenthums steht in der That im Widerspruch mit der Humanität und es ist nur eine Umdeutung, die man mit jenem vornimmt, wenn man das Gegentheil behauptet, oder endlich es ist zwischen dem Wesen und der historisch-empirischen Erscheinung des Christenthums zu unterscheiden; jenes ist die Humanitätsidee, welche aber in dieser vielfach getrübt und entstellt zur Darstellung kommt.

Wenn man sagt, Christus ist der Idealmensch, so kann man darunter verstehen, daß in ihm Alles das, was als ideale Potenz und treibender Zweck in der Menschennatur liegt, wirklich geworden sei. Aber unmittelbar leuchtet die logische Unmöglichkeit wie die historische Unrichtigkeit einer solchen Auf-

fassung Christi ein. Nicht ein einzelnes Individuum, als welches Christus existirte, vermag in seinem engen Leben den Reichthum zu umfassen, der als Anlage nur in der Gesammtheit der Menschengattung liegt und nur durch die Arbeit aller ihrer Individuen in der Entwicklung der Geschichte wirklich wird. Nach dieser Auffassung wird der historische Christus verflüchtigt und wird unter ihm als Vorbild nichts anderes als die Humanität in ihren Endzielen vorgestellt.

So ist das Christenthum dann allerdings die Humanitätsreligion, diejenige, welche auf diese höchsten Zwecke verpflichtet; aber sie enthält in dieser Bestimmung keine Beziehung auf ein außer und über der Menschheit vorhandenes Göttliche — dieses wird vielmehr immanent d. h. in dieser selbst erkannt und die christliche Religion ist dann nur das Verhältniß des Menscheninbividuums zu den Idealen seiner Gattung — die Humanitätsvergötterung. Der Anthropologismus von Feuerbach, welcher die christliche Religion als das Verhalten des Menschen zu seinem Wesen als zu einem anderen Wesen, aber gereinigt und befreit von den Schranken der Individualität, erklärt, ist nicht etwa eine weitere Consequenz aus jener Anschauung des Christenthums, sondern nur das vollkommene Bewußtsein um sie.*)

*) conf. Wesen des Christenthums. Leipzig 1841 p. 20.

Erkennt man aber in Feuerbach's Lehre nicht das tiefere Verständniß, sondern die vollständige Negation des Christenthums, so ist es dringend gefordert, jene Auffassung von Christus als dem Ideal-Menschen einer Formulirung zu unterziehen, in welcher sie der Anthropologismus nicht umspannen kann.

Aber sehen wir auch zu, ob der empirische Christus — nämlich der, den uns die Evangelien schildern — in jenem oben entwickelten Sinne das Menschheitsideal in sich verwirklicht zeige. — Eine solche Betrachtung langt bei dem Resultate an, was Strauß ausspricht, nämlich, daß es nicht zu verkennen sei, daß in dem Muster, wie es Jesus in Lehre und Leben darstellte, neben der vollen Ausgestaltung einiger Seiten des Menschheitsideals, andere nur schwach umrissen oder auch gar nicht angedeutet sind. Strauß weist darauf hin, daß wesentliche Verhältnisse des Lebens, in denen er dasselbe gleichfalls zur Darstellung hätte bringen müssen, Jesu fremd geblieben, wie die Theilnahme an Familie und Staat, die Rücksicht auf Kunst und Wissenschaft u. s. w. *)

Es steht demnach fest, daß der historische Christus mit dem Idealmenschen, wenn unter diesem die volle Ausgestaltung der Humanität verstanden wird, sich

*) Leben Jesu. Leipzig 1864 p. 626.

nicht deckt und daß, wenn an diesem festgehalten werden soll, es keinen historischen Christus gibt.

Andrerseits aber entsteht mit der Läugnung Christi als des Idealmenschen die Gefahr, daß der innige Bund, den das Christenthum mit der Sache der Humanität geschlossen zu haben schien, wieder aufgelöst und ihm die apologetische Stütze hinweggezogen wird, die es dadurch gewonnen hatte. Und doch muß festgehalten werden, daß das Christenthum zu den Idealen der Menschheit in der engsten Beziehung stehe, daß es die vollkommene Menschheit verwirklichen helfe; weil es nur dadurch die absolute Religion sein kann und sich als solche durch die That erweist. —

Also entsteht die Aufgabe, Christus einerseits so zu denken, daß er allgemeines Vorbild sein kann, andrerseits aber jene unmögliche und monströse Vorstellung von dem Idealmenschen fallen zu lassen. Dabei versteht sich von selbst, daß diese Auffassung von Christus im Einklang mit seinem uns überlieferten Leben und Lehren stehen, also in der Erfahrung, soweit dieß möglich, eine Begründung haben müsse. —

Den Idealen der Menschheit gegenüber erweist sich die werkthätige Kraft des Individuums beschränkt und ungenügend, aber, was es nicht mit derselben zu erreichen und zu vollbringen vermag, zu dem kann es sich im Willen erheben, das kann

es mit der **Gesinnung** berühren und sich aneignen. So liegt nichts daran, ob Christus die Humanitäts-Ideale alle gekannt, zu würdigen vermocht und in seinem Leben verwirklicht habe; Alles aber liegt daran, wie er sich in der Gesinnung zu ihnen, soweit sie ihm bewußt geworden, verhielt. Wenn in Christo jener reiner Wille vorhanden gewesen wäre, der von den Interessen der sinnlich-selbstsüchtigen Individualität frei nur in den allgemeinen Zwecken der Menschheit lebt, so könnte er mit dieser Gesinnung als ein ewiges Vorbild der Menschheit bestehen, denn sie ist ja das Prinzip, von dem alle werkthätige Erhebung zu ihren Idealen, alle Kultur ausgehen kann und wirklich ausgeht. Auch so wäre er der Idealmensch, gleichviel ob er gewisse Seiten des Lebens berücksichtigte oder nicht; denn wer ihn in sich nachzuleben suchte, der würde gewiß in seinem Daseinskreis von den Kräften, die ihm geworden, die beste Anwendung machen und, soviel es bei ihm stünde, in sich die Humanität ausprägen. Der Wille ist das **Selbst** im Menschen und steht als dieses nicht **neben** den anderen Vermögen des Geistes, sondern diese sind beweglich in seiner Hand, weil sie erst, wenn er sich ihnen einsenkt, zur Entfaltung und Thätigkeit belebt werden. Wenn in ihnen sich die Gunst der Natur erweist, so ist der Wille hingegen der Schöpfer seiner Beschaffenheit. — Wo daher dieser in einem Menschen auf das Höchste gerichtet

ist, da findet auch eine Bewegung seiner andern Fähigkeiten zu demselben statt. Und wenn den Idealen der Kunst und Wissenschaft gegenüber nur von einer theilweisen Verwirklichung in menschlichen Werken gesprochen werden kann, so ist dieß das Eigenthümliche und Auszeichnende auf dem Gebiete der Sittlichkeit, daß hier nichts auf das Werk, alles auf die Gesinnung ankommt und daß die sittliche Gesinnung entweder gar nicht oder nur da vorhanden, wo der Wille ganz eins mit seinem Ideale geworden ist. Dieser reine Wille ist daher keines Wachsthums mehr fähig, und mit ihm erreicht auch das Individuum ganz das Ideal und kann darum allgemeines Vorbild sein. — Strauß selbst sagt: „Voll entwickelt findet sich in dem Muster, wie es Jesus in Lehre und Leben darstellte, Alles, was sich auf Gottes- und Nächstenliebe, auf Reinheit des Herzens und Lebens der Einzelnen bezieht.“ *)

Die humane Kultur ist nicht bloßer Naturalismus, sondern sie wird erst durch den sittlichen Willen vermittelt, welcher die Naturkraft beherrscht und lenkt. Nicht also wie bei der Pflanze, die in nothwendiger und unbeirrter Entfaltung zu ihrer Blüthe gelangt, ist es beim Menschen bestellt, sondern er kann und muß die Aeußerung seiner Kräfte seinen Idealen entgegenbestimmen, was eben

*) ib. 626.

durch den sittlichen Willen geschieht. Der Einzelne, wie die Gesellschaft müßte zu Grunde gehen, wenn der Naturtrieb üppig und uneingeschränkt wuchern sollte. Blind, wie er ist, bedarf er der Leitung durch den Geist und insoferne nun der Mensch ursprünglich nur als natürliches Wesen existirt, ist er in einer seinem Begriffe nicht entsprechenden Weise vorhanden. Es steht daher Christus keineswegs im Widerspruche, im Gegentheil im Einklange mit den Forderungen der Humanität, wenn er bei Johannes erklärt, daß das Fleisch nichts nützet, und eine Wiedergeburt im Geiste verlangt. (3, 3—8; 6, 64) — Jener sogenannte Humanismus, der alle menschlichen Triebe für schlechthin berechtigt erklärt, ist nur Naturalismus und beruht auf einem großen Mangel des sittlichen Bewußtseins, indem er einerseits die Höhe des sittlichen Ideals nicht kennt und darum andererseits auch die Ferne nicht zu ermessen vermag, in der sich das sinnlich-selbstsüchtige Menschenherz von ihr befindet. Unter „human" wird von ihm ungefähr dasselbe verstanden, was bei Terenz gemeint ist, wenn es heißt: »Homo sum: humani nihil a me alienum puto.« — Liegt aber kein antihumanistischer Zug in der Lehre Christi, so auch kein naturfeindlicher und weltflüchtiger. Wenn auf dem Grunde derselben eine naturwidrige Askese sich erhoben, so darf eine solche Verkehrtheit, welche nicht verstand, daß die Freiheit vom Naturtriebe

nur durch das Leben im Geiste gewonnen werden könne, nicht dem hohen Lehrer zur Last gelegt werden, der im Gegentheil in seinem ganzen Wandel harmlose Empfänglichkeit für die schuldlosen Freuden der Natur bezeugt. Aber auch kein weltflüchtiger, wohl aber ein weltfreier Zug ist in Christo bemerkbar, weil ihm das Schauspiel des irdischen Lebens, das ihm wie nur eine Scene in einem viel reicher angelegten Drama erschien, nicht den Blick für künftige Entwicklungen abstumpfte. In der Parabel vom fleißigen und faulen Knecht hingegen wird ausdrücklich die Arbeit mit den anvertrauten Talenten gefordert und über ihre Verwendung ein göttliches Gericht in Aussicht gestellt. (Matth. 25, 14—30).

Demnach dürfen wir Christus als Idealmenschen betrachten und Christenthum und Humanität in engster Beziehung denken. —

Ist nun in Christus der sittlich-reine Wille, der im Geiste wiedergeborne Mensch erschienen, so muß er als solcher in uns, denen das sittliche Ideal eingeboren ist, eine unmittelbare Bezeugung finden können. — Entspricht demselben sein Leben und seine Lehre, so ist er in uns beglaubigt.

Aber, wird man einwerfen, wenn wir das sittliche Urbild in uns tragen, wozu ist ein historischer Christus nöthig und scheint es hienach nicht, daß er nur aus unserm sittlichen Bewußtsein herausgedichtet niemals in der Weise wirklich war, wie er

uns in den neutestamentlichen Schriften vorgestellt ist? —

Darauf ist zu erwiedern, daß die Idee im Geiste ursprünglich nur latent und in unbestimmter Allgemeinheit vorhanden ist und darum in ihrem Inhalt erst in eine Form gefaßt und dadurch offenbar gemacht werden muß. Sie wird aber zuerst und zunächst offenbar durch den Genius, der in seinen Werken sie zur Erscheinung bringt und durch sie das Bewußtsein um die Idee allgemein erweckt, läutert und feststellt. Wir sehen z. B. auch bei den Naturvölkern den Kunsttrieb thätig, weil die Idee der Schönheit ein Moment der menschlichen Vernunft ist und darum immer und überall sich ankündigt; aber was diese aus demselben herausschaffen, würde unseren Schönheitsidealen nicht entsprechen. Diese Ideale sind uns in mustergiltigen Werken durch den künstlerischen Genius offenbar geworden, erst an ihnen haben sich unsere ästhetischen Begriffe gebildet, erst durch sie ist uns die Idee der Schönheit faßlich, weil wirklich geworden. Dasselbe gilt von der sittlichen Idee. Auch sie muß ihre volle und mustergültige Ausprägung durch den Genius finden, damit an ihr das allgemein-sittliche Bewußtsein sich erziehe und aufkläre. Was nun der Genius auf dem Gebiete der Kunst und Wissenschaft bedeutet, das würde Christus auf dem der Sittlichkeit bedeuten. In ihm ist die Offenbarung

des sittlichen Ideals gegeben, an der dieses in jedem Geiste zur Klarheit und Kraft gelangen kann und zur Klarheit und Kraft gelangt wieder das Kriterium für die Aechtheit jener sein wird. — So sehr das Zeitalter dem Kultus des Genius oder dem der Humanität zugethan ist, so wenig hat doch der sittliche Genius bis jetzt Beachtung gefunden, obwohl derselbe auch eine Seite der Humanität repräsentirt, ja, wie entwickelt worden, in sich das wirksame Prinzip aller Kultur trägt.

Es ist demnach keine Frage mehr, daß der sittliche Genius in historischer Wirklichkeit so gut ein menschliches Bedürfniß ist, als die wissenschaftliche oder künstlerische. Auch Strauß gibt dieß zu, wenn er sagt, daß die Idee menschlicher Vollkommenheit, wie andere Ideen, dem menschlichen Geiste zunächst nur als Anlage mitgegeben sei und erst durch Erfahrung allmählig ihre Ausbildung erhalte.*) — Auch er postulirt damit den historischen Christus, der nur in vollkommener Einheit mit dem sittlichen Ideal gedacht werden kann, da die reine Gesinnung nur als diese vollkommene Einheit des Willens mit dem Sittengesetz wirklich ist. Wenn daher die Ideen der Schönheit und Wahrheit, wie oben schon erwähnt wurde, immer nur eine theilweise Verwirklichung durch die menschliche Kraft finden und daher

*) ib. 625.



für ihre ganze Darstellung eine Mehrheit von Individuen erfordert wird, so findet die der Sittlichkeit ihre ganze Verwirklichung auf einmal in der reinen Gesinnung und kann sie eine einzige Persönlichkeit für sich erschöpfend darstellen. —

Steht uns nun fest, daß das Bewußtsein um das sittliche Ideal nur an der empirischen Erscheinung des sittlichen Genius sich entwickelt, so ist auf das andere Bedenken, daß der Christus der evangelischen Schriften aus diesem Bewußtsein herausgedichtet sein könnte, die Widerlegung schon gegeben, weil dieses Bewußtsein von dem historischen Christus selbst bedingt ist und demnach nur später als jener sein kann. Der hohe sittliche Geist der neutestamentlichen Schriften setzt daher zu seiner Erklärung eine empirische Thatsache, nämlich die Wirklichkeit des sittlichen Genius voraus, so gut, als die Poetik des Aristoteles die empirische Thatsache der griechischen Poesie voraussetzt. Die evangelischen Schriften sind daher in ihrem Berichte von dem historischen Christus glaubwürdig; denn dieser historische Christus ist eine Nothwendigkeit und nur er erklärt Dasein und Inhalt dieser Schriften selbst. Hätten ihre Verfasser aus sich selbst dieses sittliche Vorbild nehmen können, so müßte dieses in ihnen in ursprünglicher Weise lebendig gewesen sein, d. h. sie selbst würden an die Stelle Christi treten. Zu einer solchen Annahme, die ihrem eigenen Zeugniß

widerstreitet, gibt es aber keinen vernünftigen Grund, zumal der historische Christus damit doch nicht umgangen werden könnte, sondern nur in anderen Persönlichkeiten statuirt würde.

Ist es gewiß, daß der sittliche Genius um des allgemeinen sittlichen Bewußtseins willen eine historische Wirklichkeit sein muß, so fragt es sich nur noch, entspricht der in den Evangelien gezeichnete Christus dem uns bewußten Ideal der Sittlichkeit.

Die Antwort darauf kann, wie schon Kant gezeigt hat und wie auch Strauß zugibt, nur bejahend lauten. — Würde man noch einwerfen, daß Christi Bild eben die begeisterte Auffassung seiner Schüler entworfen habe, daß es darum ein idealisirtes Bild sei, an dessen Aehnlichkeit mit der Persönlichkeit, die ihm gesessen, gezweifelt werden könne, so wäre diese begeisterte Auffassung ohne entsprechendes Urbild wohl selbst wieder unerklärt; aber wenn man auch das Bedenken gelten lassen wollte, so würde diese Schilderung der sittlich-reinen Gesinnung in Christo eben selbst beweisen, daß dieser für seine Schüler wirklich der sittliche Genius d. h. derjenige gewesen, der ihnen die sittliche Idee zum vollen Bewußtsein brachte — der auf sie erhebend und also als ein Heiland gewirkt.

Von dem hier geltend gemachten Gesichtspunkt aus würde die Aechtheit der evangelischen Schriften zunächst in einem weit höheren Sinn genommen

werden müssen, als in dem eines bestimmten historischen Ursprungs. Diese Schriften sind ächt, wenn sie getreu das Bild des sittlichen Genius enthalten — welche Aechtheit das gehobene sittliche Bewußtsein von seinen Thatsachen aus prüfen könnte. Ihre ideale Wahrheit kommt zuvörderst in Betracht und diese ideale Wahrheit verbürgt erst ihre historische, nämlich daß dieses Bild einer entsprechenden empirischen Erscheinung entnommen sei. — Der historische Christus wäre demnach in jedem sittlich vertieften Geiste verbürgt und die Ueberlieferung bestätigte nur äußerlich das, was innerlich jenem gewiß ist. In diesem Sinne war es auch, wenn Göthe die Evangelien für ächt erklärte, „denn sagt er, es ist in ihnen der Abglanz einer Hoheit wirksam, die von der Person Christi ausging und die so göttlicher Art, wie nur je auf Erden das Göttliche erschienen ist. Fragt man mich, ob es in meiner Natur sei, ihm anbetende Verehrung zu erweisen, so sage ich: durchaus! Ich beuge mich vor ihm als der göttlichen Offenbarung des höchsten Prinzips der Sittlichkeit.... Mag die geistige Kultur immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will— über die Hoheit und sittliche Kultur des Christenthums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen." So Göthe

dem, wenn irgend Einem, gewiß ein Bewußtsein um das Wesen der humanen Kultur eigen war und der von demselben aus ihre Harmonie mit dem Christenthum in den angeführten Worten bezeugt. Nach allen dem ist Christus eine dem sittlichen Geiste immer gegenwärtige Thatsache, nicht bloß eine entlegene Geschichtswahrheit; aber auch keine für seine innere Glückseligkeit zufällige und gleichgiltige, sondern eine nothwendige, wenn jene an die Verwirklichung des sittlichen Ideals geknüpft, dieses aber uns erst durch den historischen Christus faßbar geworden ist. Die Geschichte Christi wird zu einer allgemein-menschlichen Geschichte, denn sie ist die Geschichte des sittlichen Willens, die sich in Jedem wiederholen soll. Diese Geschichte ist eine erlösende Wahrheit, weil jeder, der sie in sich erlebt oder Christus in sich nachlebt, in der Gesinnung wiedergeboren wird. Die Wahrheit der Evangelien bezeugt sich daher beständig selbst im Geiste und kann darum niemals verfälscht werden. —

Wenn nun Christus das Vorbild des reinen Willens ist, so versteht es sich von selbst, daß die Kirche, die nach ihm sich nennt und es sich zur Mission macht, ihn in allen ihren Gliedern neu zu verwirklichen, gegen jede Trübung seiner Idealität Protest einlegen muß. Wenn uns schon ein Werk der Kunst als eine Errungenschaft gilt, die wir um der Kultur willen heilig zu bewahren haben, so gilt

mit nicht geringerem Recht der Kirche Christi Erscheinung als eine heilige Thatsache, bei der sie es nicht gleichgültig ertragen kann, wenn sich profane Hände an sie legen. Sie muß gegen Darstellungen und Auffassungen der Persönlichkeit Christi reagiren, welche sie auf das Niveau der gewöhnlichen menschlichen Schwäche herabziehen; weil eine solche Läugnung der Wirklichkeit des sittlichen Ideals bei der großen Gebrochenheit des Geschlechts nicht sittlich erhebend, nur sittlich lähmend wirken kann. — Wenn zur Erfassung jeder Eigenthümlichkeit Congenialität gehört, so darf man diese auch fordern für eine Characteristik Christi; nicht jedem, nur dem in sich eingekehrten, in ernster Arbeit nach Erhebung ringenden Geiste wird sich dessen Wesen aufschliessen können. —

Es waren bekanntlich die Mystiker, welche Jesu Leben nicht als eine einmalige und bloß äußere Thatsache, die als solche schon das Heil zu vermitteln vermöge, hingenommen wissen wollten, sondern forderten, daß dasselbe nach seinen sittlichen Entwicklungsmomenten von jedem in sich wiederholt werde, so daß Christus nicht eine Objectivität bleibe, sondern zu einem Innerlichen, zu einem subjectiven Ereigniß werde. Bei ihnen liegen daher die Bausteine zu einer ebenso tiefsinnigen, wie für das sittliche Leben bedeutsamen Christologie. Mit kühner Speculation erklärte Meister Eccard, daß wie

Gott in Christo seinen Sohn geboren, er ihn in jedem gebäre, der wie Christus lebe; und in den schlichten Reimen des Angelus Silesius ist ausgesprochen, daß Erlösung und Gottversöhnung uns nur durch das Nacherleben Christi gewonnen werden könne. Auch Kant hat in verwandtem Geiste seine Christologie ausgeführt; während bei Hegel und Schelling über der speculativ-ontologischen Construction die sittliche Auffassung Christi ganz in den Hintergrund trat. — Die Kirche nun betont Christus und sein Werk vor Allem als eine objective Thatsache des Heils, sie denkt, um mich so auszudrücken, dieselbe mehr physisch als ethisch, wie ein neues Lebenselement, wie eine neue von Gott verliehene Kraft, wie einen äußerlichen Schatz. Es hing dieß damit zusammen, daß die Kirche über der göttlichen Natur Christi die menschliche zu sehr aus den Augen verlor. Als Mensch war Christus nur der reine Dulder, der die Erlösung für die Menschheit verdiente, als Gott aber gab er sie. Diese Weise der Betrachtung brachte es mit sich, daß Christus über die Grenzen der Menschheit hinausgehoben wurde, so daß er, wie schon Kant richtig bemerkte, auch kein sittliches Vorbild derselben mehr sein kann, da in ihm von Anfang an noch ganz andere als bloß schwache und gebrechliche Menschenkräfte wirksam waren. — Es ist klar, die practisch-sittliche Bedeutung der Christologie konnte dabei

nicht genügend cultivirt werden. Nur so, wenn Christus mit rein-menschlichen Kräften das sittliche Vorbild ist, gewinnt sein Leben eine unvergängliche Bedeutung für die Entwicklung der Humanität und wird sich mit jedem Fortschritt derselben tiefer in die Menschheit einwurzeln, da ja jeder Fortschritt selbst wie eine neue und weitere Verleiblichung des Ideals erscheint, was die Kirche in Christo vorhält. — Wird Christus als wahrhafter Mensch begriffen, so ist damit schon seine innige Einheit mit der Sache der Humanität ausgesprochen, denn dann ist auch umgekehrt alles wahrhaft Menschliche christlich.

Der bis jetzt entwickelte Standpunkt für die Auffassung der Person Christi ist der ethische, den die religiöse Aufklärung des vorigen Jahrhunderts namentlich in Kant geltend machte. Ich habe ihn im Vorhergehenden neu aufgenommen und zunächst von ihm aus der Christologie einen Ausbau zu geben versucht, wie er namentlich Strauß gegenüber gefordert ist.

Aber mit dieser ethischen Auffassung Christi erheben wir uns nicht über den Anthropologismus. Wenn auch Christus vollkommen und einzig die Verwirklichung des sittlichen Ideals ist, so verhält sich die Menschheit in ihm doch nur zu sich selbst, zu ihren Idealen. Es fragt sich daher, ob die ethische Auffassung Christi sein Wesen vollständig

zu erschöpfen geeignet sei, oder ob es noch eine andere gibt, die zum Begriffe seiner Persönlichkeit erfordert werde? — Allerdings gibt es noch eine andere, aber sie ist erst wieder zu erobern und neu aufzurichten. —

Erwägt man die Resultate der Verstandesaufklärung und der speculativen Philosophie in Bezug auf die Religion, so zeigt sich, daß sie ihren Begriff mehr oder minder verloren haben, indem sie keinen eigenthümlichen Inhalt in ihr zu entdecken und mit ihr eigentlich nichts anzufangen wußten. Die Verstandesaufklärung identificirt die Religion mit der Moral, wobei es noch geschieht, daß Kant und Fichte die Religion, weil sie Pflichterfüllung um des göttlichen Gesetzgebers willen ist, sogar als eine niedrigere Stufe der sittlichen Verfassung betrachten, als die ist, wo die Pflicht um ihrer selbst willen erfüllt wird. Der gebildeten Meinung seiner Zeit gegenüber fand sich daher Schleiermacher genöthigt, die Sache der Religion wieder zu nehmen. Er suchte für sie zu werden, was Kant für die Philosophie geworden war. Wie nämlich diese der Empirie gegenüber nur dadurch wieder begründet werden konnte, daß ihr ein eigenthümliches Erkenntnißgebiet, was jene nicht in den Umfang ihrer Forschungen hineinzieht, vindicirt wurde, so vertrat Schleiermacher die Religion, indem er sie als eine eigenthümliche, von dem Wissen wie von der

Moral noch verschiedene Seite des Geisteslebens zu begreifen suchte. „Die Betrachtung des Frommen sagt er, ist das unmittelbare Bewußtsein von dem allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen und durch das Unendliche, alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige. Dieses suchen und finden in Allem, was lebt und sich regt, in allem Werden und Wechsel, in allem Thun und Leiden und das Leben selbst im unmittelbaren Gefühl nur haben und kennen als dieses Sein, das ist Religion. Ihre Befriedigung ist, wo sie dieses findet; wo sich dieß verbirgt, da ist für sie Hemmung und Aengstigung, Noth und Tod. Und so ist sie freilich ein Leben in der unendlichen Natur des Ganzen, im Einen und Allen, in Gott, habend und besitzend Alles in Gott und Gott in Allem." *)

Mit dieser Bestimmung der Religion hat Schleiermacher ohne Zweifel ihren Grundton, ihre elementare Natur getroffen. Es war damit die wichtige Einsicht gewonnen, daß sie kein Werk der Erfindung und des Zufalls sei, wie es im Zeitalter der Aufklärung vielfach behauptet worden war, sondern ein reales Verhältniß des endlichen Geistes zum Absoluten. Aber Schleiermacher's Aufweisung dieses Verhältnisses war einerseits noch nicht sein Begriff; und involvirte andrerseits nur

*) Reden über die Religion. 4. Auflage p. 42 ff.

ein neues Problem. Sie war eigentlich nur die Beschreibung eines subjectiven Zustandes, aber nicht die Erklärung desselben. Diese war gefordert, wenn die Religion auch in ihrer realen Begründung erkannt werden sollte. Die speculative Philosophie in Hegel hat die Religion metaphysisch aus der Immanenz des Absoluten im Menschengeist zu erklären gesucht. Die Religion wird definirt als das um die Gottheit gewisse Bewußtsein, aber in der Form des Gefühls, der Anschauung und Vorstellung, wonach Gott als ein Aeußerliches und Objectives erscheint. Dieses Bewußtsein aber klärt sich in der Philosophie auf, worin Gott als Geist in allen Geistern gewußt wird. Die Religion enthält demnach Wahrheit und Wirklichkeit, aber nicht in der adäquaten Form.

Nach dieser Bestimmung ist die Religion nur ein niedriger Standpunkt des Vernunftbewußtseins, der mit der höheren Entwicklung desselben verlassen werden muß. Wo der Geist im Begriffe des Absoluten gewiß wird, ist für ihn die Religion unzureichend geworden, ja aufgehoben.

Gewiß hat Hegel Recht, wenn er die Religion aus einer Immanenz des Absoluten im Menschengeiste erklärt, aber er negirt sie zuletzt, indem er ihren Inhalt in der Philosophie aufgehen läßt. Es wird Alles darauf ankommen, daß der Religion ein eigenthümlicher Gehalt gerettet werden könne,

so daß sie nicht bloß formell von der Philosophie unterschieden ist. Denn was soll die Religion noch bedeuten, wenn Wissenschaft, Moral und Kunst alle Seiten des Menschen erschöpfend ausfüllen, alle seine Kräfte in Anspruch nehmen und beschäftigen? Insoferne die Religion Wissen von Gott sein will, muß sie der Philosophie den Platz räumen, wenn diese als absolutes Wissen um das Absolute auftritt. Insoferne sie Pflichten dem Menschen vorschreibt, hat sie keinen von den angebornen Sitten-Gesetzen verschiedenen Inhalt und löst in dieser Beziehung die Moral ihre Aufgabe. Und insoferne sie nur eine Form der Vermittlung des Ewigen mit dem Gefühl sein will, tritt die Kunst und der ästhetische Genuß an ihre Stelle. Die religiose Gemeinde wird in eine Gemeinde der Wissenden sich verwandeln müssen, deren Gottesdienst in der Erfüllung des Sittengesetzes und im Kultus des Schönen bestehen wird. In all ihrem Thun findet nur eine Realisirung der Humanitätsideale statt, worin die Menschheit sich nur auf sich bezieht und mit sich zusammenschließt. Feuerbach's anthropologische Erklärung der Religion stellt sich abermals ein. —

Diese Auflösung der Religion hängt ganz genau zusammen mit der Weltanschauung der Immanenz. Wenn Gott nur in der Welt wirklich ist, was könnte ein Verhältniß des Menschengeistes zu einem

Ueberweltlichen für einen Sinn haben? Alle Beziehungen, in welche dieser eingehen kann, können hienach nur dann Beziehungen zu etwas Realem sein, wenn sie rein weltliche Beziehungen sind.

Ob ein überweltliches Absolute zu postuliren sei, ist eine Frage, welche nur auf Grund einer tiefeingehenden wissenschaftlichen Untersuchung zu beantworten wäre: aber gesetzt nun, sie würde bejahend beantwortet werden können, so wäre damit schon constatirt, daß dem Geiste eine Beziehung auch zu einem überweltlichen Absoluten möglich sei, weil er dieses ja sonst im Denken nicht hätte erreichen können. — Es gelte uns nun hier die Hypothese eines überweltlichen, im persönlichen Fürsichsein sich besitzenden Absoluten, so würde von hier aus sich die Religion ganz anders erfassen lassen. Sie wäre demnach ein in der Natur der Dinge gegebenes und begründetes Verhältniß des menschlichen Geistes zu der absoluten Persönlichkeit und, da diese überweltlich ist, ein über die Welt hinausgreifendes, an den Grund ihrer Existenz rührendes Verhältniß. In der Religion würde der Menschengeist über die Grenzen seiner Natur, also über ihre immanenten Ideale sich hinausbeziehen können. —

Man sieht, nur mit der Annahme eines persönlichen Absoluten kann Feuerbach's anthropologische Erklärung der Religion überwunden werden,

weil sie eben nur die Weltanschauung der Immanenz für diese geltend macht. Die Alternative stellt sich dahin, daß entweder der Pantheismus der Immanenz Wahrheit enthält und dann die Religion ein unklares Verhältniß des Geistes zum Absoluten ist, oder daß sie einen objectiven, den eben angedeuteten, Wahrheitsgehalt besitzt und dann ein persönlicher Gott statuirt werden muß. Immer aber müßte die Beziehung desselben zur Welt in der innigsten Weise, als ein natürlicher Zusammenhang gedacht werden, weil der Dualismus die Thatsache der Religion gar nicht zu erklären im Stande ist. Aber selbst wenn Gott als der Welt innewohnender Geist, der in ihr die Möglichkeiten seines Wesens zur realen Darstellung bringt, gefaßt wird, immer müßte er als persönlicher von ihr auch wieder unterschieden werden, weil er sich als dieser auch für sich setzt und besitzt. Die Endlichkeit der Welt ist mit der Annahme eines überweltlichen persönlichen Gottes behauptet und nur die endliche Welt macht Religion in der angedeuteten Auffassung möglich, weil in der unendlichen Welt keine Beziehung des Geistes über sie hinaus denkbar ist. Persönlichkeit Gottes und Endlichkeit der Welt sind Begriffe, die miteinander stehen oder fallen.

Es sei nun hier ihre wissenschaftliche Zulässigkeit vorausgesetzt, so folgt zunächst für die Welt,

daß sie in Gott wie den Grund so auch den Endzweck ihrer Existenz habe; denn das Ziel des Schaffens Gottes kann nicht außer ihm liegen, weil alle Beziehung des Absoluten und Unendlichen nur Rückkehr in sich selbst sein kann. Diese Relativität der Welt, ihre Endlichkeit sowie ihre Beziehung auf Gott, muß, wenn sie irgendwo in ihr zum Bewußtsein gelangen soll, in ihrem Höhe- und Schlußpunkt, im Menschengeist offenbar werden. Man könnte daran zweifeln, ob eine Natur über ihre immanenten Ziele sich hinausbeziehen könne, und darum auch beim Menschen die Beziehung auf Gott für unmöglich erklären. Gewiß wäre sie unmöglich, wenn der Menschengeist nicht gottverwandt wäre, so aber ist sie nur die gleichsam rückläufige Schöpfung; denn wenn diese Ausgang aus Gott ist, so ist die Beziehung des Menschengeistes auf Gott Rückkehr zu ihm. Wir sehen wohl im ganzen Umfange der Welt, daß jedes Reich und jede Existenz derselben immanente Ziele realisirt und auf solche Weise sich Selbstzweck ist, aber jedes Wesen ist auch wieder dem Ganzen eingeordnet und dient ihm als Glied und Mittel. So ist der Mensch sich auch Selbstzweck und erreicht diesen in der Realisirung der Humanität, aber auch er ist noch über sich hinausbezogen auf das Ganze und zwar nicht bloß auf die Erscheinung desselben, sondern auch auf den Grund seiner Existenz, entsprechend der

Tiefe und Innerlichkeit seiner Natur. Dieses objective Verhältniß kündigt sich ihm zunächst im Gefühl an, als der ursprünglichen Form des Bewußtseins, und zwar als das religiöse Gefühl, das wie eine bewußtgewordene Gravitation gegen das allgemeine, Alles tragende Centrum der Endlichkeiten erscheint und darum eine äußerliche Analogie in dem physischen Zuge findet, der die Planeten an ihre Sonne fesselt.

Die Religion hat demnach eine natürliche Grundlage und ist in ihrer ersten elementaren Form Gefühl der Beziehung auf den absoluten Grund der Dinge und damit zugleich Gefühl der Abhängigkeit und Endlichkeit. Sie ist ein Zug über die Welt hinaus und erwacht darum kräftiger an der Erfahrung ihrer Endlichkeit, wie sie umgekehrt auch fort und fort dieselbe dem Bewußtsein aufdrängt. Näher bestimmt aber ist die Religion ein Verhältniß des Geistes zu Gott als der absoluten Persönlichkeit, nicht zu Gott als einer blinden Naturkraft oder einem objectiven Gesetz; und so gestaltet sie sich als ein persönlicher Verkehr ihrer Factoren, in dem die Freiheit gilt und welchen auch die Acte des persönlichen Lebens, wie Glaube, Vertrauen, Liebe u. s. w. erfüllen und ausmachen. Der Mensch setzt in der Religion voraus, daß er sich Gott in der persönlichsten Weise mit seinem Wünschen und Fürchten, mit seiner Bitte und seinem Danke nahen

und von Gott Erweisungen **freier Gnade** empfangen könne, die über die Nothwendigkeit des Naturlaufs hinausgreifen; denn zu dem **Herrn** desselben glaubt er sich zu verhalten. **Schelling** drang in der letzten Entwicklung seiner Philosophie zu dem gleichen Begriffe der Religion vor: „Ohne einen activen Gott, sagt er, kann es keine Religion geben — denn diese setzt ein wirkliches, reales Verhältniß des Menschen zu Gott voraus — sowie auch keine Geschichte, in der Gott Vorsehung ist.... Das Ich, welches als selbst Persönlichkeit Persönlichkeit verlangt, fordert eine Person, die außer der Welt und über dem Allgemeinen, die es vernehme, ein Herz, das ihm gleich sei.*)" Daß ein solches Verhältniß sich in der menschlichen Auffassung sehr anthropomorphisch gestalten müsse, daß es Auswüchse des Aberglaubens in üppigster Weise hervortreiben werde, ist ganz natürlich; aber trotz allendem bleibt seine wesentliche Wahrheit unangetastet. Aber gerade damit sie soviel als möglich von solch trüben Beimischungen rein erhalten bleibe, hat sich der Geist die Religion aus der Region des unklaren Gefühls in die des klaren Bewußtseins zu erheben. Damit aber wird dieselbe sowenig aufgehoben, daß sie vielmehr erst dadurch auch in dem

*) Einleitung in die Philosophie der Mythologie. S. W. II. Abth. 1. Bd. p. 568 u. 569.

vollbewußten und freien Leben desselben ihre rechte Befestigung erhält. Wissenschaft, wie Sittenlehre stehen der Religion nicht negirend gegenüber, im Gegentheil, wenn das Wissen um die Welt erst durch die Erkenntniß der Weltursache vollendet wird, so wird auch das sittliche Wollen, wenn zu ihm noch das Motiv der freien Liebe zu dem absoluten Geist, in dem das Sittengesetz ewig begründet ist, hinzutritt, und auf solche Weise auch das Gemüth in die Pflichterfüllung sich hineinlegt, nur an Wärme und Kraft gewinnen können. Die Religion ist für das Wissen, wie für das Wollen eine Aufgabe — aus einem bloß physischen Verhältniß soll sie zu einem moralischen, d. h. aus einem blinden zu einem bewußten, aus einem nothwendigen zu einem freien werden. Mit dieser Bestimmung aber wird sie geschichtlich — in dem Sinne, daß das, was Sache der Freiheit ist, geschichtlich ist. Kann der Geist auch niemals das physische Band, das ihn mit Gott verknüpft, zerreißen, so kann er es doch in seinem frei-persönlichen Leben negiren, aber auch umgekehrt bestärken. —

Ist Gott der Endzweck der Welt, so ist er das Ziel aller Geister und er wird als solches von von ihnen ergriffen und verwirklicht, wenn sie sich frei als Organe ihm hingeben, so daß er Alles in Allen ist. Nichts anderes ist die Aufgabe der Religion, als diese Immanenz Gottes im Menschen-

Geiste zu verwirklichen, wie es die Mystiker nannten: Theosis, Vergottung des Menschen; wie es aber viel richtiger ausgedrückt ist: Menschwerdung Gottes. Der Gottmensch ist das Ziel aller Weltentwicklung und daher im Zusammenhange der Dinge von Ewigkeit begründet. Auch Hegel gelangt zu diesem Resultat, aber bei seiner Annahme eines unpersönlichen Absoluten hat es einen wesentlich andern Sinn, als der hier geltend gemachte ist. — Wird nämlich Gott als persönlicher begriffen, so ist seine Immanenz im Menschengeist nicht eine Identität mit demselben, in welcher sich sein Wesen erschöpft, sondern er ist in derselben doch auch für sich und über jenem und vermag ihm darum aus seinem über die Natur noch übergreifenden Reichthum Mittheilungen zu machen. Wenn wir sehen, daß schon eine große Idee den Menschen über sein gewöhnliches Maaß hinaushebt, warum soll es undenkbar sein, daß Gott, der Herr der Existenz, in einem Menschen, der gleichsam zu seinem Organe geworden ist, sich in seiner höheren Kraft erweise? — Wie jedes Verhältniß zwischen Persönlichkeiten nach dem Umfange seines Inhalts nicht a priori zu bestimmen ist, weil es auf der freien Wechselwirkung derselben beruht, so könnte es auch in dem religiösen an ganz individuellen Erfahrungen nicht fehlen, die man nicht a priori bestimmen, die man eben a posteriori erleben müßte. Und so könnte

nun der von den Mysterien der Religion sprechen und sie würdigen, der sie in sich erfassen lernt d. h. nur der Religiöse. In ihnen könnte sich dem bedürftigen Menschen eine Fülle göttlicher Liebe erweisen, die um so weniger äußerlich und von vorneherein zu berechnen und zu begrenzen ist, als eben der Reichthum der göttlichen Natur von keinem menschlichen Begriffe umspannt wird.

J. H. Fichte hat darauf als auf ein Grundgesetz der Schöpfung hingewiesen, daß in allen Regionen derselben das Höhere und Mächtigere sich dem Niedern einsenkt und es dadurch zu seinem Darstellungsmittel erhebt, während zugleich das also Ergriffene über seine eigene Unmittelbarkeit hinausgerückt und des höheren Wesens mittheilhaftig werde, soweit es dieß vermag. Und wie nun der Menschengeist nach untenhin das höchste Besitzergreifende unter den sichtbaren Wesen sei, — von seinem physischen Assimilationsprozesse an bis zur Beherrschung der Natur in der Kultur — so steht es nur im Einklange mit aller Analogie, wenn der absolute Geist den Menschen zu seinem Darstellungs- und Offenbarungsorgane nehme. — Diese Einsicht glaubt Fichte mit Recht zu einer Begründung der Möglichkeit göttlicher Offenbarung, zur Erklärung gewisser außerordentlicher Thatsachen im religiösen Leben der Menschheit verwenden zu können.*)

*) Psychologie I. p. 646 ff.

Wer der Religion psychologisch nachforscht oder wer ihre empirische Erscheinung in der Geschichte untersucht, wird ihr Wesen immer als diese Beziehung auf ein überweltliches Göttliche, als eine Erhebung des Menschen über sich und die Weltwirklichkeit characterisirt erkennen. Ist sie auch eine Aufgabe für die persönliche Selbstbestimmung, so wird ihre Entwicklung in einem Stufengang sich vollziehen, in dem die Gottinnigkeit immer mehr realisirt werden kann. — Von dem Gesichtspunkte der Religion aus muß nun Christus begriffen werden — nicht bloß als sittlicher Genius, sondern als religiöser, nicht bloß als Idealmensch, sondern als Gottmensch d. h. als der, in dem die Einheit mit Gott am vollständigsten sich offenbarte. — Der sittlich reine Mensch ist gleichsam nur das Gefäß, in dem erst die Einwohnung des Göttlichen stattfinden konnte und stattfand, weil nur er zur Aufnahme desselben befähigt war; denn der böse Wille als eigensüchtig hält den Menschen in sich selbst gefangen, während der gute Wille ihn über die Interessen der empirischen Individualität hinaus für alles Ewige offen macht. Die Ertödtung der Eigenliebe, in der der Mensch nur sich selbst sucht, haben alle Mystiker als erste Bedingung für die Geburt Gottes in uns gefordert. — Die Religion schließt demnach die Verwirklichung der Humanitätsideale nicht aus, sondern in ihre Aufgabe

sind auch diese aufgenommen, weil Gott nur von dem mit dem sittlichen Ideale eins gewordenen Geist erreicht werden kann. Wenn die Pflanze dem Sonnenlichte entgegenwächst, so entfaltet sie auf diesem Wege ihren ganzen Reichthum. Ist die Welt zur Verherrlichung Gottes da, so begreift es sich ohnehin von selbst, daß alle Enfaltung ihrer Keime Gottesdienst ist. —

Wenn wir sagen, daß in einem künstlerischen Genius die Idee der Schönheit Wirklichkeit und That geworden, so darf von Christus als dem religiösen behauptet werden, daß in ihm die Gottinnigkeit sich in vollkommenster Weise realisirte, daß in ihm Gott Mensch geworden ist. Dieß ist auch das Selbstzeugniß, was Christus sich gab, nämlich mit dem göttlichen Vater eins zu sein.

Aus dieser Gottinnigkeit, die nicht bloß als Hingabe Christi an Gott, sondern auch als lebendige Gegenwart des persönlichen Gottes in ihm verstanden werden muß, ist seine Erscheinung durchaus zu erklären. Der Reichthum und die Kraft eines solchen Lebens, in dem göttliche und menschliche Natur sich durchdringen, könnte niemals durch von Außen gebildete Begriffe umschrieben und erschöpft werden, sondern nur der vermöchte an dieses Mysterium zu rühren, welcher selbst in sich die Erfahrungen inniger Gottesgemeinschaft trägt. Für ihn allein bleibt Christus keine entlegene und äußere

Geschichtsthatsache, sondern wird zu einer unmittelbaren und inneren Wahrheit. — Aber auch jede hierauf bezügliche Erfahrung würde das Mysterium der Gottinnigkeit nicht aufheben, nur seine Wirklichkeit bestätigen können. Wie die Nacht der Schooß des Lichtes, so ist das Mysterium das Element von Allem und am meisten von der Religion. Der Reiz des Lebens beruht auf dem Geheimnißvollen und das Wissen bereichert sich aus der Ahnung. Lebens- und Wissenstrieb müßten verlöschen, wenn sie alle ihre Ziele schon erreicht hätten. Leben und Wissen heben darum das Mysterium nicht auf, sie rücken es nur weiter hinaus und langen damit immermehr bei dem absoluten göttlichen Mysterium an, das alle Offenbarung trägt. — Die Religion nun, welche unmittelbar das Göttliche ergreift, ist die Region des höchsten Mysteriums, das sich dem Menschen immer neu und doch niemals ganz enthüllt. Darauf beruht alle ihre Magie und es hieße sie selbst aufheben, wollte man ihr durch eine seichte Aufklärung, die an den Grund des ganzen Verhältnisses nicht einmal rühren kann, das Mysterium nehmen. Mit jeder theilweisen Enthüllung des Mysteriums ist das Wunder als subjectives d. h. die Verwunderung gesetzt, welche sieht und doch nicht erkennt, entsprechend unserem sinnlichen Sehen, dem nicht das reine Licht noch auch die volle Nacht, sondern die aus beiden gemischte Farbe und darum

der Reichthum einer bunten Welt zum entzückenden Gegenstande angewiesen ist.

Ist nun Christus als der religiöse Genius zu begreifen, so erscheint er zugleich als der Gipfelpunkt der Geschichte, weil in ihm das höchste Ziel derselben, die ewige Bestimmung der Menschheit zur Gottesgemeinschaft, am vollkommensten sich realisirte. — Der ganze Umfang dieser seiner Bedeutung wird erst erfaßt, wenn der empirische Zustand der Menschheit jenem Ziele gegenüber erkannt ist; denn die Aufgabe eines jeden Genius der Kultur ist es die empirische Menschheit mit ihren Idealen zu vermitteln, und um so größer erscheint sein Werk, je weiter diese beiden von einander abstehen. Reflectirt man aber auf den empirischen Zustand der Menschheit dem sittlichen und religiösen Ideale gegenüber, so erweist sich Kant's Lehre vom radical Bösen im Menschen nur zu sehr begründet und entsteht die Frage, wie kann der innerlich corrumpirte Wille zu einer Erfüllung des Sittengesetzes kommen und noch mehr, wie ist er der Gottesgemeinschaft fähig? Dieser müßte jedenfalls die Gottesversöhnung vorausgehen, die nur durch die Versöhnung des Willens mit dem sittlichen Gesetz erreicht werden könnte. Aber wenn diese schon für die Kraft des unversehrten Willens eine große Aufgabe ist, wie soll der verkehrte und gebrochene sie lösen? —

Novalis sagt einmal: „Je sündiger ein

Mensch sich fühlt, desto christlicher ist er," — das heißt, je mehr dem Menschen die Verderbniß seines Herzens bewußt ist, und sie wird ihm nur bewußt an der Erkenntniß des sittlichen Ideals, desto mehr erwacht in ihm das Bedürfniß nach Erlösung von solchem Zustande. Erweist sich ihm nun die eigene Kraft als unzureichend für dieselbe, so verlangt er nach objectiver Gnade und in diesem Verlangen geht ihm ein lebendiges Verständniß für Christus und sein Werk auf. — Die ganze Kirchengeschichte erweist die Wahrheit dieses Satzes, indem in jenen Geistern, in welchen, wie in Paulus, Augustinus u. A. das Sündenbewußtsein mächtig war, das Christenthum auch seine größte Vertiefung fand; während umgekehrt keine Häresie demselben ferner stand als der Pelagianismus, weil er die Sünde oberflächlich nahm. Der Begriff der Sünde und der des Christenthums bedingen sich gegenseitig, dieses wird erst in seinem innersten Wesen erkannt, wenn das Problem jener gelöst ist. Und wie das Christenthum ohne das Verständniß der Sünde nicht erfaßt werden kann, so ist dieses wieder nicht zu erzielen ohne die Erkenntniß von der Würde und dem Beruf des Geistes; denn wenn er selbst nichts bedeutet, was kann seine moralische Verfassung und Handlungsweise bedeuten? — Diese Würde des Geistes spricht das Christenthum aus, wenn es ihm den Beruf der Gottesgemeinschaft gibt, und wenn es darum die

Sünde, die den ewigen Weltzweck zu vereiteln sucht, zu einer Angelegenheit Gottes macht und für ihre Tilgung eine außerordentliche Manifestation seiner Gnade für nothwendig erklärt. Eine solche Lebens-Auffassung ist für die leichtfertige Oberflächlichkeit zu sinnschwer, ihr ist es viel einleuchtender den Menschen als ein bloß physisches Wesen zu nehmen, und sie wird daher immer in Opposition mit dem Christenthum stehen, während umgekehrt eine Philosophie, die dem Menschen die höchste Bedeutung zumißt, mehr oder minder mit jenem harmoniren muß. Vom Gesichtspunkt des sündigen und gebrochenen Willens aus steigert sich nicht nur die Hoheit der Erscheinung Christi als des sittlichen und religiösen Genius — sondern er selbst wird nach seiner Möglichkeit zum Problem.[1] Und noch mehr — nicht mit dem bloßen Vorbild seines Lebens und der Verkündigung seiner Lehre wäre schon Alles für die sittliche Wiedergeburt und Gottversöhnung des Menschen gethan, auch eine Kraftmittheilung müßte von Christus an denselben ausgehen, sollte er seine ewige Bestimmung erreichen können. Ja die volle Verwirklichung der Religion oder Gottesgemeinschaft scheint ohne physische Restauration des Menschen undenkbar zu sein. —

Erst die Lösung dieser Schwierigkeiten kann das Verständniß Christi abschließen. Man erkennt, daß die kirchliche Dogmatik aus der Erwägung

derselben heraus ihre Christologie formulirt hat. Wie man auch immer über dieselbe urtheilen möge, soviel steht fest, daß sie ihre Bestimmungen nicht minder aus einer tiefen moralischen Selbsterkenntniß des Menschen, wie aus einer großen Gedankenarbeit herausgeschöpft hat und darum auch dazu angethan ist, jene wie diese in Jedem anzuregen und einen hohen Begriff vom Menschendasein zu vermitteln, der wieder nur im Interesse der Humanität sein kann.

Die Unterscheidung zwischen einer physischen und moralischen Welt ist unserer Bildung geläufig und erscheint als zweifellos; aber, wenn man manche Resultate heutiger Wissenschaft bedenkt, stellt sich ihre ganze Zulässigkeit als höchst problematisch dar und erweist sie sich ebenso sehr der Erklärung wie der Begründung bedürftig. Wir klären unsere Vorstellung von einer moralischen Welt am einfachsten auf, wenn wir sie im Unterschiede von ihrem Gegensatz, im Unterschiede von der Natur, zu bestimmen suchen.

Ueberall, wo ein Geschehen stattfindet, ist mit der Wirkung auch eine Ursache gegeben, d. h. es herrscht die Causalität. In der moralischen Welt wie in der Natur geschieht unermeßlich Viel, in beiden herrscht also das Verhältniß der Ursachen und Wirkungen und sind die Dinge und Erscheinungen nach demselben miteinander verbunden. Aber

wir bezeichnen die Natur als das Reich der strengen Nothwendigkeit; Alles, was in ihr geschieht, mußte geschehen, weil es das Resultat nothwendig wirkender Kräfte ist. Diese mußten in einem gegebenen Falle gerade so wirksam sein, wie ihr Product es zeigt, und in dieser ausnahmslosen Regelmäßigkeit ihres Wirkens erweist sich eben die unverrückbare Gesetzmäßigkeit der Natur. Weil demnach jede Wirkung in ihr die nothwendige Erscheinung von Ursachen ist, darum erschließt die Wissenschaft der Natur aus der Beschaffenheit der Erscheinung das Wesen der Ursachen und vermag, wenn sie über die Ursachen zu gebieten im Stande ist, aus ihnen im Experiment immer die bestimmte Erscheinung herzustellen. —

Soll nun eine moralische Welt im Unterschiede von der Natur behauptet werden, so kann in ihr nicht in gleicher Weise das Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung — der Causalnexus — herrschen. Zwar wird es auch hier keine Wirkung ohne Ursache geben können und jene immer von dieser bedingt sein, aber es wird die Ursache nicht ebenso an ihre Wirkung gekettet sein, sie wird sich vielmehr in Rücksicht auf diese nicht nothwendig, sondern, wenn auch nicht schlechthin zufällig, doch frei verhalten. Mit anderen Worten: die Ursache wird nicht bloß eine, sondern verschiedene Richtungen ihrer Thätigkeit offen haben; sie wird in einem ge-

gebenen Falle weder überhaupt noch in der bestimmten Weise, wie sie etwa wirkte, haben wirken müssen; sie hätte das Wirken auch unterlassen oder an die Stelle der gesetzten Wirkung eine andere setzen können. Der Unterschied von nothwendigen und freien Ursachen begründet den Unterschied zwischen der physischen und moralischen Welt; ist aber jener nicht zulässig, weil alles von dem gleichen diamantenen Netze der Nothwendigkeit eingefangen ist, so verliert auch der letztere seine Bedeutung. —

Aber dieses Vorurtheil der Freiheit erscheint im menschlichen Bewußtsein nicht als das künstliche Werk bloßer Ueberredung, sondern als ein unmittelbar sich aufdrängendes Gefühl, das, wie schwach es auch in seiner wissenschaftlichen Rechtfertigung sein mag, ebenso stark sich immer wieder aufrichtet, so daß selbst der Läugner der Freiheit größtentheils im Glauben an sie handelt. Jedenfalls liegt, wenn das Bewußtsein um die Freiheit eine Täuschung ist, hier ein merkwürdiges Räthsel der menschlichen Natur vor, die in dieser Selbstbelügung gerade den strengen Causalnexus, der doch die Freiheit unmöglich machen soll, an sich selber aufzuheben scheint, indem sie eine Wirkung — nämlich dieses Bewußtsein um die Freiheit — in sich trägt, wofür in ihrer eigenen Nothwendigkeit nicht der erklärende Grund liegen zu können scheint. —

Ob wir aber nun an diesem Gefühl und Bewußtsein der Freiheit bloß eine Illusion oder eine wirkliche Erkenntniß besitzen, ist nicht nur eine Frage von Wichtigkeit für den theoretischen Vorwitz, sondern eine Sache von ungeheuerer practischer Bedeutung für die menschliche Gesellschaft und den Einzelnen aus ihr. Die Bejahung der Freiheit kommt gleich der Entdeckung einer neuen, nämlich der moralischen Kraft und diese Entdeckung kommt gleich der Aufforderung zu ihrem Gebrauche. In Folge der Annahme der Freiheit rechnet sich der Einzelne seine Handlungen zu und werden sie ihm von Anderen zugerechnet, die Begriffe der Verantwortlichkeit und Verschuldung, Lob wie Tadel, Belohnung wie Bestrafung ruhen auf ihr. Was könnte das innere Gericht des Gewissens noch bedeuten, wenn meine Sünden nothwendige Folgen meiner Natur sind? Ja, welchen Sinn könnte der Begriff der Sünde selbst noch haben? Was könnte das Gericht bedeuten, was die Menschen übereinander ausüben, wenn der Verbrecher so, wie er gehandelt, nach einem unwiderstehlichen Drange seiner Individualität handeln mußte? Und welchen Sinn hätte der Begriff des Verbrechens selbst? Mit welchem Grunde könnte ohne die Möglichkeit der Freiheit von einem Sittengesetze gesprochen werden, was doch allgemein verpflichten müßte, aber nicht allgemein verpflichten könnte, wenn, wie Moleschott sagt, „der Wille

nur der nothwendige Ausdruck eines durch äußere Einwirkungen bedingten Zustandes des Gehirns" und der Mensch überhaupt nichts anderes „als die Summe von Eltern und Amme, von Ort und Zeit, von Luft und Wetter, von Schall und Licht, von Kost und Kleidung u. s. w." ist. Alle diese Begriffe, aus denen sich das sittliche Bewußtsein zusammensetzt, fallen mit der Illusion der Freiheit als illusorisch. Ein consequenter Denker, wie Spinoza nahm, nachdem er die Nothwendigkeit alles Geschehens behauptet hatte, auch keinen Anstand, die menschlichen Handlungen für Naturerscheinungen zu erklären, die man weder zu belachen noch zu beklagen noch zu verabscheuen, sondern nur zu begreifen hätte. —

Zwei Weltanschauungen stehen sich demnach in dieser Frage gegenüber — die physikalische und die ethische. Im naiven Bewußtsein ist zu allen Zeiten die letztere überwiegend gewesen, innerhalb der wissenschaftlichen Betrachtung der Dinge hat unzweifelhaft die erstere sich stark befestigt. Ich sehe von dem ab, was die Naturwissenschaft für ihre Förderung thut, ich beziehe mich hier auf eine Untersuchung und Prüfung dessen, was von einer noch sehr jungen Wissenschaft, von der Statistik der Moral, an Resultaten aufgebracht wird, die sich im Interesse der physikalischen Weltanschauung verwenden lassen und von einigen Schriftstellern,

wie von Thomas Buckle in seiner gewöhnlich viel zu überschätzten „Geschichte der englischen Civilisation" auch verwendet worden sind. „In einem bestimmten Zustande der Gesellschaft, läßt sich nämlich dieser Autor vernehmen, muß eine gewisse Anzahl von Menschen ihrem Leben selbst ein Ende machen. Dieß ist das allgemeine Gesetz; die besondere Frage, wer nun das Verbrechen begehen soll, hängt natürlich von besonderen Gesetzen ab, welche jedoch in ihrer Gesammtwirksamkeit dem allgemeinen Gesetze gehorchen müssen, dem sie alle unterworfen sind. Und die Macht des höheren Gesetzes ist so unwiderstehlich, daß weder die Liebe zum Leben, noch die Furcht vor dem Jenseits den geringsten Einfluß auch nur auf die Hemmung seiner Wirksamkeit auszuüben vermag... Alles zwingt uns zu dem Schluß, daß die Vergehen der Menschen nicht sowohl das Ergebniß der Laster des einzelnen Verbrechers sind, als des Zustandes der Gesellschaft, in welche dieser Einzelne geworfen wurde." — In dieser Auslassung Buckle's ist zugleich die harte und furchtbare Seite der physikalischen Weltanschauung scharf betont, sie enthält nicht bloß einen Vorwurf gegen die menschliche Gewohnheit der Zurechnung und das, was in der Gesellschaft mit ihr im Zusammenhang steht, sondern, wenn die Illusion der Freiheit eine kaum vermeidliche Selbsttäuschung der menschlichen Natur ist, auch einen Vorwurf gegen die Weltord-

nung selbst, einen Zweifel an ihrer Vernunft und Gerechtigkeit. Sie drängte zuletzt zu den schmerzlichen Worten, welche der Harfenspieler in Göthe's Wilhelm Meister an die himmlischen Mächte richtet:

„Ihr führt in's Leben uns hinein,
Ihr laßt den Armen schuldig werden,
Dann überlaßt ihr ihn der Pein:
Denn alle Schuld rächt sich auf Erden."

Der erwähnte belgische Mathematiker und Astronome Quetelet war es zuerst, der menschliche Handlungen gleicher Art, wie z. B. die Verehelichung, den Selbstmord und die Verbrechen gegen andere nach ihren verschiedenen Kategorieen, in ähnlicher Weise, wie etwa die jährliche Bewegung der Bevölkerung eines Landes nach Geburt und Tod, innerhalb desselben Volkes und innerhalb bestimmter Zeiträume der Berechnung unterwarf und nun in der scheinbaren Willkür derselben eine Regelmäßigkeit der Wiederkehr zu entdecken glaubte, der gegenüber der Einfluß der persönlichen Freiheit verschwinde. Ja die Zahl der jährlich geschlossenen Ehen und zwar nach den besonderen Unterschieden, welche die Altersverhältnisse der sich Verheirathenden begründen, soll sogar mit größerer Regelmäßigkeit sich wiederholen als die der Todesfälle, bei denen der menschliche Wille unmittelbar ohne allen Einfluß ist. Auf dem Grunde dieser Ergebniße der Statistik der sogenannten willkürlichen Handlungen oder

der Moralstatistik sprach Quetelet von einer Physik der Gesellschaft d. h. von einer durchgreifenden Gesetzmäßigkeit aller Bewegungen des socialen Körpers.

Ehe wir uns etwas näher mit den Resultaten der Moralstatistik, die seit Quetelet eine fortgesetzte Bearbeitung erhalten hat, einlassen, ist es nöthig, auf die Grenze hinzuweisen, die unübersteiglich ihrer Thätigkeit gezogen bleibt und womit sie wohl um den Anspruch, den ihr Name zu erheben scheint, gebracht wird, nämlich die moralische Zuständlichkeit eines Volkes in einem bestimmten Zeitraum festzustellen. Die moralische Zuständlichkeit gründet wesentlich in der Gesinnung, die nur dann, wenn sie sich in Thaten äußert, offenbar werden könnte, die aber, da Gesinnung und That sich nicht immer durchaus decken, selbst aus den Thaten nicht mit voller Sicherheit ermittelt werden kann. Weiter aber entziehen sich, wie die Gesinnung, so auch die positiven Thaten der Menschenliebe der Controle, nur die Verbrechen, welche öffentlich verfolgt werden, also nur die Kehrseite der moralischen Verfassung eines Volkes, können mit einiger Sicherheit constatirt werden. Daher ist denn auch die Criminalstatistik, wie Wappäus bemerkt*), der einzig wissenschaftliche bearbeitete Theil der Moralstatistik, ja, Adolf Wagner schränkt auch diese Behauptung

*) Allgemeine Bevölkerungsstatistik II. 416.

wieder ein, wenn er sagt, daß es gute, für den eben angegebenen Zweck brauchbare Criminalstatistik noch nicht viel, oder doch meistens erst aus neuerer Zeit gebe*). Allerdings nun wirft die Frequenz und die Art der Verbrechen auch ein Licht auf die moralische Kultur eines Volkes, aber sie gestattet noch keinen directen Schluß auf die Höhe oder die Niedrigkeit derselben; größere Frequenz der Verbrechen kann, wie wir sehen werden, auch noch einen andern und äußerlichen Grund haben, als die zunehmende moralische Corruption, und immer ließe sich die moralische Zuständlichkeit eines Volkes oder einer Generation desselben nicht aus der jährlichen Zahl der Verbrechen und ihrer periodischen Wiederkehr berechnen, da ja die Beschaffenheit jener nur aus dem Verhältniß, in welchem in bestimmten Zeiträumen die immoralischen Thaten zu den moralischen stehen, resultiren könnte. Wenn die Verbrechen von Jahr zu Jahr zunehmen, könnten umgekehrt die letzteren Jahre lang dieselbe Ziffer behaupten oder weit über dieselbe hinauswachsen, aber auch ebenso unter sie herabsinken. In jedem von diesen möglichen Fällen würde das Verhältniß zwischen Verbrechen und Handlungen der Menschenliebe ein anders sein und

*) Die Gesetzmäßigkeit in den scheinbar willkührlichen Handlungen vom Standpunkte der Statistik. I. Thl. p. 28.

je nach diesem Verhältniß würde der moralische Zustand sich anders bestimmen lassen. —

Ob aber aus den vorliegenden Daten der Criminalstatistik, wonach eine periodische Wiederkehr derselben Zahl bestimmter Verbrechen feststehen soll, der Schluß auf die Nothwendigkeit derselben und auf die Läugnung einer sittlichen Selbstbestimmung sich ergebe, soll im Nachfolgenden entschieden werden.

Quetelet stellte die Zahl der von 1826—1844 in Frankreich, England, Belgien und Baden jährlich angeklagten und verurtheilten Personen — und zwar nach der Qualität ihrer Verbrechen — zusammen. In Bezug auf Frankreich nun glaubte er erklären zu können, daß die Grenzen, zwischen denen hier die jährlichen Verbrechen nach ihrer Zahl und ihrer Vertheilung auf die verschiedenen Altersklassen schwanken, enger seien, als die für die jährliche Sterblichkeit, obgleich in die untersuchte Periode das Revolutionsjahr 1830 fiel. Und zwar ist diese Regelmäßigkeit eine größere bei den höhern Altersklassen der Verbrecher, während die bedeutendsten Schwankungen in ihr bei Verbrechern unter 16 Jahren vorkommen. — Weiter dann ergibt diese für Frankreich angestellte Untersuchung, daß die Wahrscheinlichkeit ein Verbrechen zu begehen, am größten in dem auch durch große Sterblichkeit ausgezeichneten Lebensalter von 21 bis 25 Jahren (oder gegen das 24. Jahr) sei. Von diesem

Alter an vermindert sich diese Wahrscheinlichkeit langsam bis zum Alter von 35—40 Jahren und dann rascher bis zum Lebensende. Quetelet bezeichnet diese Wahrscheinlichkeit als den Hang zum Verbrechen (penchant au crime); Wappäus hingegen, um mit einem solchen Ausdrucke nicht der Annahme der sittlichen Selbstbestimmung zu nahe zu treten, als Verleitung oder Zugänglichkeit zum Verbrechen. Er sagt, daß jedem Lebensalter eine nicht bloß von ihm, sondern zugleich von den bestehenden socialen Verhältnissen, dem Zustand der Gesittung, der Gesetzgebung, der Rechtspflege, den nationalen Eigenthümlichkeiten u. s. w. abhängige Gefahr ein Verbrechen zu begehen von bestimmbarer Größe zukomme. Diese Gefahr ist in jenem bezeichneten Alter am größten, weil die physische Kraft am größten, die Leidenschaften am heftigsten und der Charakter noch nicht gereift ist; dagegen nimmt die Gefahr ab, wenn der Mann zur Ehe schreitet, wenn die Familie seine Fürsorge in Anspruch nimmt und die Vernunft die Herrschaft über die Leidenschaft zu erhalten anfängt.*)

Ordnet man die Verbrechen in solche, die gegen das Eigenthum und in solche, die gegen die Person gerichtet sind, so zeigt sich, daß in der Jugend, wo

*) Im angeführten Werke, II. 421.

die physische Kraft geringer und daher mehr mit Umgehung ihrer Anwendung, mit Heimlichkeit und List, verfahren wird, die Gefahr ein Verbrechen gegen das Eigenthum zu begehen 5—6 mal größer ist, als die eines Verbrechens gegen die Person. Mit dem zunehmenden Wachsthum der physischen Kraft nimmt dieser Unterschied ab und ist in dem Alter zwischen 25–30 Jahren ein Minimum, steigt aber wieder bis gegen das 43. Jahr.

Untersucht man, wie sich die Geschlechtsunterschiede ausprägen, so tritt das Maximum der Verbrechen für das männliche Geschlecht etwas früher ein als für das weibliche. Während diese kritische Epoche im Allgemeinen gegen das 24. Jahr fällt, fällt sie für das männliche Geschlecht für sich betrachtet, ungefähr zwischen das 23.—24., für das weibliche für sich betrachtet zwischen das 24.—25. Jahr, so daß hier der Unterschied von einem Jahr stattfindet. — In Bezug auf die Frequenz der Verbrechen übertrifft aber das männliche Geschlecht in in allen Lebensaltern das weibliche, im Mittel fast um das Fünffache. Doch ist dieß Uebergewicht in den jüngsten und höchsten Altersklassen viel bedeutender, als in den mittlern; um die Zeit der größten Fruchtbarkeit der Frauen steigt bei diesen die Frequenz der Verbrechen nicht unmerklich, was wohl mit dem Verbrechen des Kindsmords zusammenhängt. —

Die Moralstatistik von Frankreich in der Vergleichung mit der von England hat zuletzt von Guerry eine eingehendere Bearbeitung gefunden. Da mir dieses Werk selbst nicht zugänglich war, so begnüge ich mich hier Einiges von dem anzuführen, was Alfred Maury in einem Artikel der Revue des deux mondes (1860 September 2. L. p. 463 ff.) aus demselben mittheilt.

Guerry will erkannt haben, daß nicht bloß in dem größerem Zeitraum von einem oder mehreren Jahren sich eine Regelmäßigkeit in der Wiederkehr derselben Zahl bestimmter Verbrechen zeige, sondern daß in Frankreich und London sogar jede Jahreszeit beinahe die gleichen Summen ergebe. Würde man die Verbrechen nach Prozenten berechnen, so fallen von 100 Verbrechen, die in einem Jahre gegen die Sittlichkeit begangen worden, regelmäßig 16 auf den Winter, 26 auf den Frühling, 37 auf den Sommer, 21 auf den Herbst. Die Jahreszeit oder mit ihr namentlich das Klima scheint demnach von Einfluß für diese Art von Verbrechen zu sein. — Im Winter überwägen die Verbrechen, deren Vollbringung durch die Länge der Nacht und die Düsterheit der Tage bestimmt wird, also die gewaltsamen Diebstähle, das Eindringen in bewohnte Häuser, die Fabrication und Ausgabe von falschem Geld, die Hehlerei u. s. w. Ueberhaupt ist im Winter die Zahl der Verbrechen gegen das Eigenthum

größer, als im Sommer, wo die Verbrechen gegen Personen häufiger werden; wie sich auch dasselbe Verhältniß zwischen Herbst und Frühling ergibt. Ja, Guerry wollte auch die einzelnen Monate darnach, wie bestimmte Verbrechen in ihnen besonders hervortreten, bestimmen und fand nun z. B. daß den März das Verbrechen des Kindsmords, den April die Aussetzung neugeborner Kinder, den Mai das Vagabundiren und Betteln characterisire. — Auch in Bezug des Einflußes von Alter und Geschlecht auf die Frequenz und Art der Verbrechen hat Guerry noch genauere Resultate als seine Vorarbeiter. Demnach stehen, wie bereits schon erwähnt wurde, die Frauen zwar nicht so hoch in der Ziffer der Verbrechen gegen Eigenthum und Person, wie die Männer, aber man sieht ihren Antheil in Verbrechen wachsen, die von der Genußsucht eingegeben werden und deren Ausführung nicht die Kraft und Energie des Mannes erfordert. Nehmen wir die Zahl 1000 für die Summe einer bestimmten Kategorie verübter Verbrechen an, so fallen in Frankreich von Diebstählen auf öffentlichen Wegen ohne Anwendung von Gewalt 903 auf Männer, 97 auf Frauen; von Diebstählen unter erschwerenden Umständen 866 auf Männer, 134 auf Frauen; von Brandstiftungen 842 auf Männer, 158 auf Frauen; von einfachen Diebstählen 729 auf Männer, 271 auf Frauen; von Diebstählen in Häusern 621 auf

Männer, 319 auf Frauen; von Mordthaten und Mordversuchen 969 auf Männer, 31 auf Frauen; von schriftlichen oder mündlichen Gewaltandrohungen 923 auf Männer, 67 auf Frauen; von Fällen der Bigamie 903 auf Männer, 97 auf Frauen; von absichtlichen Verletzungen 872 auf Männer, 128 auf Frauen; von Angriffen auf die Schamhaftigkeit 870 auf Männer, 130 auf Frauen; von Ablegungen falschen Zeugnisses und Widersetzlichkeiten 813 auf Männer, 187 auf Frauen; von Fällen des Mordes an Verwandten 699 auf Männer, 301 auf Frauen; von Vergiftungen 527 auf Männer, 473 auf Frauen. Fast dieselben Verhältnisse ergeben sich in England. Im Allgemeinen kann man annehmen, daß von 100 Verbrechen gegen Personen 86 auf Männer, 14 auf Frauen, und von 100 Verbrechen gegen das Eigenthum 79 auf Männer, 21 auf Frauen fallen.

Dürfte man demnach so galant sein auszusprechen, daß das weibliche Geschlecht besser sei als das männliche? Leider erlaubt uns dieß die Moralstatistik nicht so ganz; denn bei den grauenhaften Thaten des Mordes von Blutsverwandten und der Vergiftung mehrt sich seine Theilnahme, ja es besitzt seine eigenthümlichen Verbrechen; wie es denn in der Aufreizung zur Ausschweifung und in der Aussetzung der Kinder sogar übermäßig das männliche Geschlecht übertrifft. In allen Verbrechen,

welche zur Ausführung die physische Kraft des Mannes erfordern, zeigt es sich minder stark vertreten; wo aber Hinterlist dieselbe zu ersetzen vermag, ungleich mehr. Wenn also bloß der Mangel der Mittel es wäre, wodurch das Weib an der Begehung mancher Arten von Verbrechen verhindert würde, so könnte aus seiner Nichtbetheiligung oder geringeren Betheiligung daran noch kein Schluß auf seinen moralischen Werth gezogen werden. —

Wenn der männlichen Natur jene reine Güte, die dem Weibe eignen kann, versagt zu sein scheint, so sinkt umgekehrt der Mann auch nie so tief und wird moralisch nie so haltungslos wie das Weib, weil die Verirrung des Mannes mehr in einem Mißbrauch seiner Kraft, die des Weibes aber zumeist in der Schwäche begründet ist. —

Guerry will sodann beobachtet haben, daß in gewissen Provinzen Frankreichs besondere Leidenschaften prädominiren und sich darnach auch die Art der Verbrechen modificire. Ja auch die Beschäftigung scheint von Einfluß auf dieselben zu sein. Für England wurde beobachtet, daß, wie das Landleben und seine Arbeiten schon günstiger auf die Lebensdauer wirken, als das Fabrikleben, das letztere auch ein größeres Contingent von Verbrechern stelle, als das erstere; während die Bergwerksarbeiter in jeder von beiden Beziehungen sich in der Mitte halten. — Wie der Mißbrauch spirituöser Getränke

auf die Vermehrung der Verbrechen einwirkt, wird namentlich aus einer Vergleichung offenbar, die man in dieser Hinsicht zwischen den drei Reichen Groß-Britanniens anstellte. In Schottland wird von Männern und Frauen fünfmal mehr Brantwein consumirt als in England, woher es wenigstens theilweise zu kommen scheint, daß Schottland eine grössere Zahl gewaltsamer Verbrechen aufweist, als England. Und obwohl nun in Irland die Landbau treibende Bevölkerung überwägt, so gibt es doch hier ein Viertel mehr Verbrecher als in England, wovon der Grund abermals vorzugsweise in der Unmäßigkeit im Genuße des Branntweins gesucht werden darf. Diese Völlerei wirkt über gegenwärtige Generation hinaus auch auf die folgende zerstörend ein, die Race kommt darüber zunächst physisch herab, physische Krankheit und Schwächlichkeit bringt aber oft auch geistige Schwäche und stumpft mindestens die Willenskraft ab; aus allen diesem aber geht nur abermals Armuth und erhöhtes Elend hervor. — So gebiert, wie der Dichter sagt, das Böse fortzeugend Böses, und ist es kein leeres Wort, daß die Sünde der Eltern als Fluch auf die Kinder forterbe.

Was aber nun ganz besonders merkwürdig ist, das ist das Verhältniß, in welchem die Verbreitung des Schulunterrichts zu der Zahl und Art der Verbrechen steht. Man will gefunden haben, daß

in jenen Provinzen Frankreichs, wo der Schulunterricht am besten blüht, im Verhältniß mehr Verbrechen gegen fremdes Eigenthum, in jenen aber, wo dieß nicht der Fall ist, mehr gegen Personen vorkommen. Im Allgemeinen aber scheint zu resultiren, daß die äußerste Ignoranz weniger häufig mit Thaten, die eine tiefe Verkommenheit andeuten, sich vereint finde, als eine entwickeltere Einsicht. Ja, seit dem Jahre 1833, wo in England und Frankreich der Schulunterricht eine größere, stets wachsende Pflege erhalten hat, sind die Verbrechen der Ausschweifungen und häuslichen Zerrüttungen sogar in einer erschreckenden Steigerung begriffen. —

Daraus folgt zunächst, daß die moralische Kraft nicht in einem directen Verhältniß zur Verstandesbildung steht, so daß mit der letzteren auch die erstere wachsen müßte. Wille und Verstand sind nicht, wie manche Philosophen behaupet haben, identische Geistesvermögen. Es sei der Einfluß des Unterrichts auf die moralische Ausbildung nicht bezweifelt, aber soviel ergibt sich doch, daß in letzter Instanz der Wille an sich selbst aus die Initiative zu seiner Vervollkommnung erhalten muß, daß für ihn kein anderer zwingender Factor, auch der der Erkenntniß nicht, besteht. Auf das Andere aber, was aus dieser unerfreulichen Wahrnehmung sich noch einsehen läßt, weist Wappäus mit folgenden Worten hin: „Wichtiger ist die *sittliche* Erziehung

der Jugend, als die Reform der Gesetzgebung und die Verbesserung der äußeren Verhältnisse dadurch. Die großen politischen Veränderungen in Frankreich haben auf den Stand der Verbrechen so gut wie gar keinen Einfluß gehabt. Aber auch der Fortschritt der intellectuellen Bildung in Frankreich zeigt keinen sehr bemerklichen bessernden Einfluß. Keineswegs haben die Verbrechen mit der Vermehrung der Elementarschulen abgenommen. Die Fertigkeit im Lesen und Schreiben und das Wissen macht noch nicht besser — in der Hand des Bösen wird es Mittel zum Verbrechen. Die sittliche Erziehung muß hinzukommen, die Erweckung und Ausbildung der sittlichen Willenskraft auf dem Grunde des dem menschlichen Gewissen eingeschriebenen ewigen Sittengesetzes." *)

Man möge demnach sich selbst die Frage entscheiden, ob, im Falle daß die Läugnung der Kraft sittlicher Selbstbestimmung und damit des Sitten-Gesetzes überhaupt populär werden könnte, die bloße Erhöhung und weitere Verbreitung der Verstandes-Bildung für die moralische Aufbesserung der Generationen noch Vieles oder gar Alles zu leisten im Stande wäre.

---

*) Im angeführten Werke II. 446. conf. auch Wundt: Vorlesungen über Thier- und Menschenseele II. 176; und Oesterlen: Medizinische Statistik: p. 738, Anm. 2.

Auf Grund seiner gemachten Beobachtungen über die periodische Regelmäßigkeit der Zahl gewisser Verbrechen sprach nun Quetelet aus, daß es kein zweites Budget gebe, das mit solcher, hier erschrecklicher, Regelmäßigkeit bezahlt werde, als das der Kerker, der Galeeren und des Schaffots, und Adolf Wagner stimmt ihm bei, daß von Jahr zu Jahr in unseren „Kulturstaaten“ eine annähernd gleiche Anzahl unserer Mitmenschen, fast gleich vertheilt nach Religion, Geschlecht, Alter, Beruf, Erziehung, Bildung, das Todesurtheil über sich aussprechen höre, das Schaffot besteige, die Kerker erfülle, auf Lebenszeit, auf längere oder kürzere Jahre.*) —

Mir indessen erscheint dieser Schluß etwas übereilt und ich vermag mit der Behauptung jener periodischen Constanz der Verbrechen die weitere, welche Adolf Wagner und mit ihm noch Andere zugleich aufstellen, schlecht zu vereinigen, daß nämlich die Verbrechen der schlimmsten Art nicht seltener werden, ja die Verbrechen gegen die Sittlichkeit und die raffinirten Verbrechen in Frankreich, Preußen und andern Ländern sogar in bemerkbarer Vermehrung begriffen seien.*) In Frankreich haben die constatirten Fälle des Ehebruchs sich seit 20 Jahren um das Dreifache erhöht, ebenso ist der Kindsmord

*) Im angef. Werke. I. 27.

in beständiger Zunahme begriffen. Und in Bezug dieses zuletzt genannten Verbrechens brachte uns jüngst die Allgemeine Zeitung (Jahrg. 1866 Nro. 3 Hauptblatt) einen Correspondenzartikel aus London, wo von einem Meeting berichtet wird, was zum Behufe der Berathung wirksamer Mittel gegen den in grauenhafter Weise zunehmenden Kindsmord, veranstaltet wird, da es dahin gekommen wäre, daß man unter 30 Frauenspersonen, denen man begegne, sicher immer auf eine Kindsmörderin rechnen dürfe. — Daraus scheint doch hervorzugehen, daß jene Constanz bestimmter Verbrechen nur für kürzere Zeiträume gelten könne, kaum für die Dauer des Lebensalters einer Generation. — Wappäus meint zwar noch annehmen zu dürfen, daß solange der Gang der Justiz in Absicht auf Verfolgung und Bestrafung der Verbrechen in einem Staate sich nicht ändere, sich die Verbrechen nach ihrer Zahl und Art, sowie nach ihrer Vertheilung auf das Geschlecht und das Alter mit der größten Regelmäßigkeit wiederholen*). — Aber selbst diese schon etwas abgeschwächte Behauptung glaube ich noch dahingestellt sein lassen zu müssen, wenn ich gleich zugebe, daß in der That ein Wechsel in der Gerechtigkeitspflege von Einfluß für die Frequenz der Verbrechen sei. —

*) Im angef. W. II. 416.

Von der Statistik der Verbrechen ist die Statistik der Selbstmorde am genauesten bearbeitet. Schon Quetelet hat aus den von der belgischen und französischen Regierung veröffentlichten Listen bekannt gewordener Selbstmorde dieselben zusammenzustellen begonnen und wollte auch hier die gleiche Regelmäßigkeit, wie bei den Verbrechen gegen fremdes Eigenthum und fremde Personen entdecken; zuletzt hat Adolf Wagner in Deutschland eine sehr sorgfältige Bearbeitung dieses Theils der Moralstatistik vorgenommen *). Machen wir uns mit einigen der vorzüglichsten Resultate daraus bekannt:

Vor Allem scheint das Alter auf die Häufigkeit des Selbstmordes einen höchst bedeutenden und im Wesentlichen in ganz Europa gleichmäßigen Einfluß auszuüben, so daß man bereits von einem allgemein giltigen Gesetz der Vertheilung der Selbstmorde über die Lebensalter zu sprechen beginnt. Der Selbstmord nimmt regelmäßig und constant von der Jugend bis in das höhere und höchste Alter zu und zwar bei beiden Geschlechtern ziemlich gleichmäßig. Die Maximalfrequenz fällt immer erst in das höhere Alter und wächst mit demselben fort, nur nach dem 70. und 80. Jahre scheint eine kleine Abnahme einzutreten, obwohl auch in dieser Altersklasse der Selbstmord fast immer noch bedeutend

*) Im zweiten Theil des angeführten Werkes: Statistik der Selbstmorde.

häufiger ist, als in den mittleren und mehr noch als in den jüngeren Lebensjahren. Der Einfluß des Geschlechts ist insoferne constant, als ausnahmslos weit mehr Männer als Frauen sich selbst morden. In den verläßlichen Fällen ist der Selbstmord in Europa 3—4½ mal häufiger unter Männern als unter Frauen. Ja das Geschlecht scheint sogar auf die Wahl der Todesart einzuwirken. In Frankreich will man nämlich bemerkt haben, daß die Männer am Häufigsten das Erhängen und darnach das Ertränken wählen; bei den Frauen hingegen ist das letztere das Häufigste. Fast die Hälfte aller weiblichen Selbstmorde geschieht durch Ertränken. Von den Schußwaffen machen die Männer 20 mal mehr Gebrauch als die Frauen, dagegen wählen diese häufiger den Erstickungstod durch Kohlendampf, den gewaltsamen Sturz und das Gift. Diese Verhältnisse sollen sich in Frankreich, in der von Quetelet beobachteten Periode von 1826 bis 1844 innerhalb sehr enger Grenzen von Jahr zu Jahr wiederholen. Und auch zwischen den Jahren 1848—57 will man dasselbe Resultat erkennen. — In Dänemark hingegen ist die Wahl der Tödtung durch Wasser überhaupt viel seltener, als in Frankreich, wo fast doppelt so viel durch Ertränken sich tödten, als in Dänemark. Dagegen ist hier das Erhängen häufiger. Doch geben diesen Ausschlag die männlichen Selbstmörder, während bei den weib-

lichen Selbstmördern beider Länder der Unterschied in der Wahl der Todesart viel geringer ist. Auch in Dänemark suchen die Frauen den Tod mehr im Wasser, wie denn überhaupt diese Art der Tödtung bei dem weiblichen Geschlecht verhältnißmäßig die häufigste zu sein scheint. Im Ganzen aber ist Erhängen überall die am meisten vorkommende Art des Selbstmordes.

Adolf Wagner sagt: „Der Strick wird im Allgemeinen noch einmal, ja dreimal so oft gebraucht wie das Wasser. Der Rest der Selbstmörder gebraucht die Schußwaffe, darauf das stechende und schneidende Instrument, die wenigen übrigen Selbstmörder stürzen sich aus der Höhe herab, ersticken sich im Kohlendampf oder greifen zum Gift. Diese drei letztgenannten Mittel sind relativ gleich stark verbreitet“.

Ein Einfluß des Klima's auf die Selbstmordfrequenz scheint zwar vorhanden zu sein, ist aber bis jetzt noch nicht genügend ermittelt. Mehr hat man den der Jahreszeiten beobachten können. Demnach sind die Uebergangszeiten mit starkem Temperatur-Wechsel entscheidend; der Uebergang von der Kälte zur Wärme, vom Winter zum Sommer wirkt steigernd; dagegen der Uebergang von der Wärme zur Kälte, vom Sommer zum Winter herabdrückend auf die Selbstmordfrequenz ein. Das Maximum fällt in den Juni, das Minimum in den

Dezember, die drei Monate Mai bis Juli bilden, ohne große Verschiedenheiten innerhalb derselben, das Maximal=, die drei Monate November bis Januar in gleicher Weise das Minimalquartal. Weder der absolute Hitze= noch der absolute Kältegrad ist maßgebend für die Zu= und Abnahme der Selbstmorde. — Aber auch Abstammung, Nationalität und Confession zeigen sich für die Frequenz derselben bedeutend. In Dänemark kamen von 1845—56 auf eine Million Einwohner jährlich 256 Selbstmörder; in Sachsen von 1847—51 202; in Hannover von 1848—55 113; in Preußen von 1849—52 108; in Norwegen von 1846—55 108; in Frankreich von 1849—54 100; in Schweden von 1840—50 67; in Belgien, einem Land, das im Verhältniß wohl das massenhafteste Proletariat aufzuweisen hat, von 1841—50 56. Nach allen dem stellt Dänemark das größte Contingent von Selbstmördern und der Vorrang hierin dürfte ihm auch dann nicht abgelaufen werden, wenn man die noch übrigen nicht in Berechnung gebrachten europäischen Nationalitäten mit in dieselbe aufnehmen würde. „Der Selbstmord, sagt Adolf Wagner, ist unter Germanen überhaupt häufiger als unter Romanen; unter diesen häufiger als unter Slaven; etwa wie im Verhältniß von 5 (vielleicht 6) : 4 : 2. Die Reihenfolge der Frequenz möchte sein: Skandinaven, Deutsche, Franzosen, Engländer, außerrussische Slaven, Russen,

Italiener, Portugiesen." — Ein ganz wichtiger Factor, der hier in Betracht kömmt, ist aber Religion und Confession. Unter den Protestanten ist der Selbstmord am häufigsten und zwar bei den Reformirten noch etwas häufiger als bei den Lutheranern. Unter den Katholiken kommt er fast ausnahmslos bedeutend seltener vor und unter griechischen Christen vielleicht noch seltener. Die Juden hingegen weisen im Allgemeinen den Christen gegenüber eine geringere Anzahl von Selbstmördern auf, vielleicht nur mit der Ausnahme, daß die griechischen Christen in dieser Hinsicht ein ebenso günstiges und selbst ein noch etwas günstigeres Bild zeigen. Es scheint demnach, daß Religionen, die mit ungeschwächterer Ueberzeugungskraft in den Herzen ihrer Bekenner wohnen, auch ein festeres Fundament dafür bieten, das Leben als ein von Gott verliehenes Geschenk aufzufassen, womit man nicht willkürlich schalten dürfe. — Ueberhaupt aber ist die Verbreitung jener hohlen Reflexion vom Uebel, die überlieferte Grundlagen der menschlichen Gesellschaft nur zerstörend zu benagen vermag, auf keine Weise aber selbst schöpferisch genug ist, um sie durch andere und bessere zu ersetzen. Das Resultat davon ist nur ein ausgeleertes Bewußtsein, das als solches den Aufgaben und Lasten des Lebens gegenüber keine ideale Kraft aufzubieten vermag. Und auch hier wiederholt sich, was wir schon bei den

Verbrechen gegen Andere gefunden haben, daß die allgemeine Bildung, namentlich diejenige, welche sich in einem gewissen Besitz von Elementarkenntnissen und von bloß nützlichen Kenntnissen überhaupt documentirt, der weiteren Verbreitung des Selbstmordes wenigstens nicht hinderlich entgegentrete; ja Wagner meint sogar, die Zunahme desselben bei gleichzeitiger Ausdehnung und Verbesserung des Unterrichtswesens mache es wahrscheinlich, daß größere intellectuelle Bildung und Aufklärung öftere Versuchungen zur Vornahme des Selbstmordes hervorrufe oder doch die sittlichen Potenzen schwäche, wodurch solche Versuchungen überwunden werden *).

Häufiger als am Lande ist demnach der Selbstmord unter den aufgeklärten Städtern, häufiger bei den gebildeten als ungebildeten Klassen, häufiger in Ländern und Provinzen, deren Einwohner eine höhere Verstandesbildung zeigen, als in solchen, wo größere Ignoranz sich findet; wie z. B. in Rußland. Nur dort, wo besondere Verhältnisse eine tiefe Demoralisation begründen, wie in China und Japan gilt diese Wahrnehmung nicht. — Lisle und Brierre de Boismont haben das beträchtliche Wachsen der Selbstmorde in Frankreich mit der Entwicklung des Unterrichtes, den Fortschritten

*) Im angef. Werke II. 285 ff.

der Wissenschaft und Industrie Hand in Hand gehend constatirt. Von 1826—1860 hat sich hier die jährliche Zahl der Selbstmörder mehr als verdoppelt, im Ganzen genau um 130 Procent vermehrt während die Bevölkerung nur um 13,1 Proc. gestiegen ist. Ueberhaupt aber zeigt sich bei allen civilisirten Völkern eine stetige Zunahme der Selbstmorde. In Wien z. B. in so erschreckender Weise, daß die Zahl derselben sich schon im Jahre 1864 gegen das Jahr 1860 verdoppelt hatte. In allerjüngster Zeit aber schien eine wahre Selbstmordmanie daselbst ausgebrochen zu sein. — Ist es demnach noch eine Frage, daß die sittliche Bildung des Geschlechts seit geraumer Zeit mit der intellectuellen nicht gleichen Schritt hält, und die Aufbesserung der letzteren ohne eine entsprechende Rücksichtnahme auf die erstere eher die Uebel, woran wir kranken, zu vergrößern, als zu vermindern geeignet sei? Ist es demnach noch eine Frage, daß erleuchtete Regierungen auch auf die Pflege der ersteren hinzuwirken haben? — Ich gehöre selbst zu denen, welche die Gedankenfreiheit vertreten, aber ich gestehe offen, daß ich es für manche Klassen der Gesellschaft für besser hielte, sie befestigten ihr Bewußtsein auf den Grundlagen historischer Autoritäten, die einst in den Gedanken großer Geister und in den Gefühlen tiefer Seelen gewohnt haben, als daß sie mit ihren kläglichen Mitteln sich selbst eine geistige Lebens-

grundlage zu schaffen unternehmen; denn an jenen besäßen sie gewiß etwas Substanzielleres, als an dem nichtigen Werk ihres weder hinlänglich gebildeten, noch hinlänglich mit Inhalt erfüllten Denkens. Man muß überhaupt nicht glauben, daß jeder frei zu sein verdiene. Nur der, der frei sein kann, nicht aber jener, dem die Freiheit nur den letzten Zaum seiner Begierden abgenommen hätte. Die Freiheit setzt sich ihr eigenes Maß und ist dadurch Freiheit, daß sie Begränzung von Innen, nicht Beschränkung von Außen ist. Nur der geistig Mündige, derjenige, der die Vernunft erkennt und will, wird sich damit selbst sein Maaß setzen und ist darum frei. Der Unmündige bedarf der äußern Schranke als pädagogischer Zucht, damit er nicht gänzlich haltungslos werde und sich verliere.

Da nun die Statistik selbst erweist, daß die Frequenz des Selbstmordes eine veränderliche Größe ist, so kann die Regelmäßigkeit, die in der Wiederkehr dieses Verbrechens beobachtet worden sein will, nur in den Verhältnissen liegen, in welchen es in Bezug auf Alter, Geschlecht, Jahreszeit, Nationalität, Confession u. s. w. sich wiederholt. Wagner kommt allerdings zu dem Schlusse, daß wir nach den über die Selbstmorde angestellten Beobachtungen beinahe glauben müssen, daß der Haushalt der Natur jährlich ebenso bestimmt eine feste Zahl von Selbstmördern, wie von Todesfällen über-

haupt, wie von abnormen Ehen und immoralischen Ehescheidungen zu fordern scheint*). Ein solcher Schluß involvirt aber zugleich die Läugnung der Möglichkeit sittlicher Selbstbestimmung, der Möglichkeit und Wirklichkeit der Freiheit. Die geographischen, physikalischen und socialen Verhältnisse eines Volkes sind die Ursachen, die Leben und Thun einer menschlichen Individualität durchaus bestimmen und welchen sie demnach ihr Schicksal schuldet. —

Es ist Zeit, zu untersuchen, inwieweit diese Behauptung überhaupt und insbesondere durch die Statistik der Verbrechen begründet sei, und ob man von einer moralischen Welt zu reden noch eine wissenschaftliche Berechtigung habe.

Zuletzt erhellt soviel, daß, wenn die Behauptung richtig wäre, welche Moleschott vom Menschen überhaupt und Carl Vogt von den Gedanken des Menschen aufstellt, daß sie nämlich die Secrete des Gehirnes, also nothwendige Producte der Function desselben seien, unsere Frage gar nicht entschieden und niemals eine Verständigung in derselben erzielt werden könnte; denn je nachdem das Gehirn eines Menschen beschaffen wäre, würden seine Gedanken sein, er könnte sich über jene niemals erheben. Producirte das eine Gehirn nothwendig materialistische,

*) Im angef. Werke I. 21.

das andere idealistische Ansichten, wie könnten sie jemals anders als total von einander differiren? Keinem wäre die Prüfung irgend einer seiner Ansichten möglich, weil ihm sein entweder normales oder abnormes Gehirn immer nur dieselben von seiner Beschaffenheit abhängigen Gedanken darböte? Ob daher die Läugnung oder Bejahung der Willensfreiheit eine Wahrheit sei, könnte weder der Einzelne für sich, noch könnten es mehrere miteinander zum Austrage bringen, da eben jeder in seinen Ansichten von der besondern Eigenthümlichkeit seines Gehirnes abhängig wäre und über die Produkte desselben nie hinauskommen könnte. Jeder könnte sagen, mir kommt es so vor — aber ob es mir mit Wahrheit so vorkommt, das weiß ich nicht. So enthält der Materialismus die Negation der Wissenschaft und das erste Postulat der Möglichkeit derselben ist das Gegentheil seiner Lehre, nämlich die Annahme, daß der Mensch über seine geistige und natürliche Beschaffenheit sich erheben könne, daß darum seine Gedanken nicht die schlechthin nothwendigen Folgen seiner besonderen Construktion seien — mit einem Worte die Annahme der Freiheit. Wenn darum Carl Vogt und Consorten keine Mittel besitzen, die Gehirnbeschaffenheit der Nichtmaterialisten umzuändern, so können sie sich auch die Mühe ersparen, diesen ihre Ansichten zu predi-

gen, denn sie würden sich dieselben doch niemals aneignen können*). —

Soll also von einer Freiheit des Menschen die Rede sein, so muß die Form seines Daseins eine solche sein, daß er wenigstens theilweise von seiner Naturbestimmtheit loskommen und über dieselbe sich erheben kann; daß er in dieselbe nicht, wie irgend eine blinde Kraft, ganz versunken ist, sondern sie, so zu sagen, als ein Mittel für die Ausführung selbst gesetzter Zwecke in seine Hand bekommen kann, daß die Initiative zu seinem Streben und Thun nicht von ihr schlechthin ausgeht, sondern daß er gleichsam hinter sie gelangen kann, indem er sich als ein dieselbe bewegendes Princip erst selbst setzt und hervorbringt. Und man betrachte nun die Form des geistigen Daseins, ob sie nicht auf diese Leistung angelegt scheint? Wenn alle geistigen Potenzen einen paralellen Entwicklungsgang nehmen, so daß z. B. dem bloß sinnlichen Bewußtsein der sinnliche Trieb entspricht, so muß auch dem Selbstbewußtsein eine analoge Steigerung der Willenskraft paralell gehen. — Und worin besteht nun das Selbstbewußtsein, das doch die unläugbarste Thatsache ist, die jeder in sich selbst finden kann oder vielmehr wodurch er sich selbst findet? — Offenbar besteht es darin, daß der Mensch sich sein

*) conf. hierüber Ulrici: Gott und der Mensch. I. pag. 3 ff.

ganzes Wesen, seine ganze natürliche und geistige Eigenthümlichkeit zu einem Gegenstande macht und sich darüber als betrachtendes Auge erhebt. — Und wie er auf solche Weise im Erkennen seine Natur unter sich bringt, so muß es auch eine Stufe des Willens geben, wo er seine Natur mit ihren Neigungen unter sich bringt und also mit seinem Willen von ihr, frei ist. Wer hätte diese Macht der Befreiung, die in der Selbstbetrachtung liegt, nicht schon an sich erfahren. Aller Wellenschlag des Gemüthes in Leidenschaft, in Freud und Leid beruhigt sich in ihr, weil in ihr, mit der Welt auch der in ihre Berührung hineingezogene und von ihr bewegte Mensch tief unter sich liegt. In jeder ernsteren Selbstbesinnung liegt die Möglichkeit neuer Anfänge, weil in ihr der Mensch zu sich selber kommt, sich für sich setzt und damit sich als von allem Andern unterschiedenes und selbstständiges Princip gewinnt. Alle jene außerordentlichen Wandlungen zum Bessern im Leben großer Menschen sind eingeleitet und bedingt durch Selbstbesinnung und Einkehr in sich selbst.

Jener höhere Standpunkt des Erkennens, der im Selbstbewußtsein nicht bloß den Menschen sich selbst zu einem Gegenstande werden läßt, sondern auch den ganzen Zusammenhang der Dinge, in dem er sich befindet, fällt also mit der Eröffnung eines weiteren geistigen Gesichtskreises zusammen und so bietet er auch dem Willen eine viel weitere Mög-

lichkeit der Strebungen, als ihm auf der Stufe des sinnlichen Bewußtseins und als sinnlichem Trieb dargeboten war. Aber wie sehr sich auch der Umkreis möglicher Strebungen des Willens ausdehnen mag, ein Umkreis, der als solcher immer beschränkt, bleibt doch immer gezogen. Schon daraus wird ersichtlich, daß, wenn von menschlicher Freiheit gesprochen wird, diese nur als eine innerhalb bestimmter Grenzen sich verwirklichende gedacht werden kann. Nur innerhalb des Umfangs der ihr bekannten Objecte kann sie eine Auswahl treffen und auch nur zwischen ihnen, da sie nicht alle von derselben Qualität sind. Wie das Denken zwischen Gegensätzen sich bewegt, so oscillirt auch das Wollen zwischen solchen. Die Schranke und Naturbeschaffenheit des menschlichen Erkennens baut auch eine Schranke um das Wollen. So sehen wir, wie die Naturnothwendigkeit rings die Freiheit umgibt, nicht aber um sie aufzuheben, im Gegentheile um sie erst zu ermöglichen; indem sie der endlichen Willens- und Thatkraft des Menschen, die in der Unendlichkeit kein Ziel erreichen könnte, mit der Endlichkeit erreichbare Ziele hinstellt. Aber noch enger zieht die Naturnothwendigkeit dem menschlichen Handeln ihre Grenzen. Der Wille ist nicht gleich der That und der Mensch kann darum nicht Alles in's Werk setzen, was er will. Um die erst mit seinem Wollen ergriffenen Ziele erreichen und ausführen zu

können, dazu bedarf er der Kräfte oder Mittel. Wo ihm diese versagt sind, da bleibt er eben nur auf das Wünschen und Wollen angewiesen. In keinem größeren Raumumfang kann er sich also bewegen, als ihm von seiner Naturbeschaffenheit und den äußern Verhältnissen, in denen er steht, offen gelassen ist. — Ueber seine Individualität, über seine Gesellschaft, über seine Zeit kommt keiner vollständig hinaus; an ihnen besitzt er nur gleichsam den Stoff, woraus er den Bau seines Lebens aufführt. Darum heißt es bei Horaz mit Recht: non ex quovis ligno Mercurius. — Nennen wir nun die Summe dieser gegebenen, von dem Willen des Einzelnen unabhängigen Verhältnisse sein Schicksal, so kann seine Freiheit nur innerhalb desselben begriffen werden. Daß sie aber wirklich so noch bestehen kann, ist nicht zu bestreiten, wenn sich zeigen läßt, daß auch innerhalb dieser Grenzen noch verschiedene Möglichkeiten gegeben sind. Und in der That, wie verschwindend beschränkt wir irgend einen Raumtheil auch denken mögen, die Mehrheit der Richtungen oder Dimensionen ist noch immer in ihm vorhanden. Es trägt uns der Planet wie ein Schiff in der Unermeßlichkeit des Universums, wir können nicht über ihn hinaus, aber auf ihm können wir uns dahin und dorthin bewegen. Ist es also beschaffen in der physischen Welt, so müßte es, schon um der Analogie willen, ebenso sein in

der Welt des Geistes und der Geschichte; denn der Kosmos ist als Einheit in der Manigfaltigkeit durchaus nach dem Gesetz der Analogie gebaut. — Aber um so weniger dürfte diese Möglichkeit der Freiheit beim Menschen bezweifelt werden, als er, wenn irgend ein Dasein, ein in sich geschlossenes Leben offenbart, und dieß am meisten durch sein Selbstbewußtsein verwirklicht, wodurch er für sich wird. Und nur für diesen geistigen Raum seines Selbstbewußtseins die Freiheit zu behaupten, scheint mir wesentlich, da, wenn die Thaten nach ihrem sittlichen Werthe beurtheilt werden sollen, doch nur die Gesinnung, mit der sie vollbracht, hiefür den Ausschlag geben kann. Die Gesinnung, die Absicht oder die Ergreifung eines Zweckes bedingt die moralische Verfassung eines Menschen, und wenn er hierin unbedingt sein und sich selbst bestimmen kann, dann ist die sittliche Freiheit wirklich, auch dann, wenn er dem Entschluß nicht die That folgen lassen könnte.

Wie die That selbst nicht immer eine Offenbarung der Gesinnung ist, so kann aus den Thaten überhaupt niemals die Möglichkeit und Wirklichkeit der Freiheit erschlossen werden, denn was kann mir die That, die als solche den Schein der gleichen Nothwendigkeit trägt, wie irgend ein Product der Natur — was kann mir die That sagen, ob sie frei oder gezwungen aus ihrer Ursache hervorgegangen? Nicht also auf dem Wege äußerer Erfahrung läßt

sich die Freiheit erweisen, sondern nur durch einen Blick in die Innerlichkeit des Menschen und in ihre Vorgänge. Und hier bestätigt sich die Möglichkeit und Wirklichkeit der Freiheit, weil ohne ihre Annahme die klarsten Thatsachen des Bewußtseins nicht bloß nicht erklärlich, sondern geradezu sinnlos würden. — Ich sehe ab von jenem starken Selbstgefühl der Freiheit, das Jeden begleitet und das mindestens als ein instinctiver Schluß aus jenen Thatsachen erscheint, aber woher das unvertilgbare Gefühl der Pflicht und der Verantwortlichkeit — wenn nicht daher, daß ein Gesetz in uns gegeben ist, was unserm Wollen und Handeln zwar gebietet, aber es nicht zwingt, dessen Forderungen wir darum nicht als ein *Müssen*, wie etwa die Forderungen des Nahrungstriebes, sondern als ein Sollen in uns erfahren? Wo ich aber nicht *muß*, wo ich nur *soll*, da bin ich dem Gesetz gegenüber nicht gebunden, sondern *frei*. Wie das Gefühl der Pflicht, so postulirt auch die Thatsache des *Gewissens* zunächst ein in uns wohnendes Sittengesetz. Es selbst ist nicht blos das Bewußtsein um dieses, sondern auch auch das Bewußtsein um das Verhältniß, das wir uns durch unser Wollen und Thun zu ihm gegeben haben. Der Beifall des Gewissens bewirkt nicht bloß die Ruhe des Gemüthes, sondern ist diese Ruhe selbst, weil er nichts anders ist als das Gefühl der Uebereinstimmung unsers Wollens und Thuns mit



dem Sittengesetz, das Gefühl der inneren Harmonie. Und ebenso sind die Vorwürfe des Gewissens nichts anderes als das Gefühl des Widerspruches, in den wir mit dem Sittengesetz getreten sind. Also gibt es eine Möglichkeit des Widerspruches in uns gegen das Gesetz — also gebietet dieses nicht zwingend, sondern bloß verpflichtend, also sind wir frei. Man hat das Gewissen ein Vorurtheil genannt. Dieß heißt aber nichts anderes als das Vorhandensein eines obersten Sittengesetzes abläugnen und dieß heißt wieder nichts anderes, als die menschliche Vernunft für ein leeres Vermögen erklären. Aber wenn die Vernunft nur ein Spiegel wäre, der Alles gleichgültig abbildet, wie wäre es möglich, daß sie einen Unterschied träfe zwischem Wahrem und Falschem? Dieß vermag sie offenbar nur dann, wenn sie ein Kriterium in sich trägt, woran sie diese Unterscheidung macht, wenn gewisse Gesetze und Principien ihr innewohnen, die ihr die Normen für die Wahrheit sind. Und ebenso bliebe das Gefallen am Schönen unerklärt, wenn dieses nicht im Geiste des Menschen eine Selbstbezeugung hätte und diese in seiner Erscheinung nicht die Uebereinstimmung mit einem inneren Gesetze empfände? Denn wie jede theoretische Annahme nur durch den Glauben oder die Erkenntniß ihrer Uebereinstimmung mit meiner Vernunft geschieht, so ist alles Gefallen am Schönen auch nur empfundene Uebereinstimmung

und darum harmonisch auf uns wirkend. Und nun, die practische Vernunft sollte kein Gesetz in sich tragen? Wo im ganzen Umkreis der Existenzen gibt es denn überhaupt eine, die nicht ein Gesetz enthielte? Ist es aber unläugbar, daß die practische Vernunft ein Gesetz in sich trägt, so ist auch das Gewissen kein Vorurtheil, weil es dann eben das Bewußtsein um dieses Gesetz und unser Verhältniß zu ihm ist. Ist aber das Gewissen kein Vorurtheil, so ist auch die Freiheit kein Vortheil. — Und wie die Gesetze des Denkens nicht nach Zeiten und Räumen verschiedene sind, sondern die gleiche und ewige Constitution der theoretischen Vernunft, so ist auch dieses Gesetz für die practische ein allgemeines. Diejenigen, welche die Gesetze des Denkens geläugnet haben, haben consequenter Weise auch das letztere geläugnet und auf die Verschiedenheit der sittlichen Anschauungen bei den verschiedenen Völkern hingewiesen. Aber abgesehen davon, daß die Harmonie in denselben weit größer ist, als die Differenz, so würde damit nur bewiesen werden, daß dieses oberste Sittengesetz eben auch so als wie die Gesetze des Denkens, die erst Aristoteles zu entdecken anfing, nachdem man in Griechenland schon Jahrhunderte lang philosophirt hatte, erkannt werden müsse und daß seine immer deutlichere Erkenntniß eben auch der Arbeit der Geschichte anheim gestellt sei. Wie überall, so mag es auch in Bezug darauf Irr=

thümer geben und diese Irrthümer sind vielleicht mehr als alle anderen verschuldet, da das Bewußtsein um das Sittengesetz sich am mächtigsten aufdrängt. Und wie hätte dasselbe, das so oft in einen harten Conflict mit dem Gelüsten des natürlichen Menschen tritt, ihm jemals von Außen aufgeredet werden können, wenn es nicht schon in seinem Innern eine Begründung gehabt hätte? — Ja, wie sollte es ein Werk künstlicher Reflexion sein, da diese doch nichts schlechthin erfindet, sondern nur Gefundes zu combiniren im Stande ist? Wie es ohne Gesetze keine Natur, nur ein Chaos geben würde, so wäre ohne ein oberstes göttliches Sitten-Gesetz, von dem sich nach Heraclit alle menschlichen Gesetze nähren, auch die menschliche Gesellschaft nicht möglich, weil jenes erst die Ordnung bringt. Mit seiner Läugnung wird dem Willen sein Ziel und damit auch die Aufforderung zur Erreichung desselben, also die Möglichkeit sittlicher Entwicklung benommen. — Alle pädagogische Wirksamkeit stellt Ideale dem Willen vor und setzt voraus, daß er sich ihnen entgegenzubestimmen vermöge.

So ist also ebensowenig als das Sittengesetz eine Täuschung ist, Gewissen und Freiheit eine Täuschung. — Aber, wie der Mensch in Widerspruch gegen das Sittengesetz treten kann, so kann er diesen Widerspruch auch wieder aufheben, er kann sich über die That, in die er sich entäußert,

wieder erheben, wenn sie auch, wie ein Bleigewicht ihn herabziehend sich an ihn hängt, er kann diesem Gesetz der Schwere in der moralischen Welt Widerstand leisten und in sein besseres Selbst zurückkehren. Auf dem Wege dieser Rückkehr liegt die **Reue**, die unverständlich bleibt, wenn der Mensch eben nur nach einem unvermeidlichen Naturdrang gehandelt hätte. War die That nothwendig, so ist sie nur die andere und äußere Seite dessen, was der Mensch innerlich ist, — wie kann er sich also in der Reue im Widerspruch mit ihr fühlen und wie wäre es überhaupt möglich, das zu bereuen, wofür mir keine Verantwortlichkeit zukommt? **Spinoza** hat von dem hier nicht ausreichenden Gesichtspunkt des Nutzens aus die Reue verurtheilt und ausgesprochen, daß der, der etwas bereut, nur doppelt elend sei — im Gegentheil, wenn die Reue aus dem Bewußtsein des Widerspruchs der That mit dem sittlichen Gesetz hervorgeht und der erste Anfang der Rückkehr zu jenem ist, so ist der, der nicht bereut, rettungslos elend, weil er das Wissen um das Gute und die Kraft der Erhebung zu ihm völlig verloren hat. —

Aber wenn nun auch aus unserem Innern sich Zeugnisse für die Freiheit ergeben, wie ist dieselbe vereinbar mit der Ordnung des Weltlaufs? — Scheint es nicht, daß, wenn dem Menschen ein noch auch so geringer Umfang des freien und zufälligen Handelns eingeräumt wird, damit un-

zählig oft eine Störung in denselben kommen müßte? — Ein solches Bedenken überschätzt einerseits zu sehr die Macht des Menschen und schlägt andererseits die der Weltordnung zu gering an. Gewiß ist in ihr auch für die Ausgleichung aller möglichen Störungen Vorsicht genommen. Wie viele Störungen und mit ihnen mögliche Krankheiten überwindet schon forwährend das organische Leben und stellt sich aus ihnen wieder zur Gleichheit mit sich her. Die Heilkraft der Natur ist ja, wie Ruete sagt, nicht selbst eine eigenthümliche Kraft, sondern beruht auf einer Reihe glücklicher Einrichtungen, vermöge deren die krankhafte Störung selbst die Thätigkeiten in Bewegung setzt, die zur Vernichtung oder Unschädlichmachung der Störung führen können. Der Wille kann da, wo er in Thaten übergeht, nur mit Naturkräften schalten, die ihren eigenen Gesetzen folgen, die damit dem menschlichen Handeln schon bestimmte Richtungen vorzeichnen und den erhaltenen Impuls allmählig von sich aus modificiren und überwinden. Die vollbrachte That ist nicht mehr mein, sie tritt hinein in das Wechselspiel der Naturkräfte und ist ihnen preisgegeben. Mag sie eine Bewegung in dieselben gebracht haben, wie ein in das Wasser geworfener Stein, allmählig wird an ihrem Widerstand diese Bewegung sich aufheben und das Gleichgewicht sich herstellen, wie auch der ruhige Wasserspiegel allmählig wiederkehrt. —

Wir können allerdings in sie zerstörend eingreifen wollen, aber dieser Wille ist ohnmächtig, wenn er zur That werden soll. Wer sich in seinem Willen nicht mit ihrer Ordnung versöhnt und auf solche Weise die Nothwendigkeit nicht zur Sache seiner Freiheit macht, der wird ihr eben als Knecht gehorchen müssen. —

Und bedenken wir es nur recht, immer wie der Mensch sich auch entscheiden und handeln möge, bleibt er unter einem Gesetz. Derjenige, der auf Unkosten seiner höheren Natur dem Zuge des sinnlichen Egoismus folgt, begibt sich unter die Nothwendigkeit desselben, wie derjenige, der dem moralischen Imperative gehorcht, unter das Sittengesetz sich stellt. So ist es wohl Sache unserer Freiheit hieher oder dorthin uns zu begeben, aber wohin wir uns auch immer begeben haben, wir sind von einer festen Nothwendigkeit umfangen. —

So ist also das Bedenken müßig, daß die menschliche Freiheit die Naturordnung zerütten könnte. Aber ebenso leer ist das weitere, daß eine göttliche Weltregierung mit ihr unvereinbar sei. Was denken wir unter der göttlichen Weltregierung? Offenbar, daß das Spiel der Weltkräfte einem festen Resultate diene, das wir uns als göttliche Absicht vorstellen. Es läßt sich aber zeigen, daß jede dieser Kräfte, sei sie nun blind und nothwendig oder bewußt und freiwirkend, ihrer Natur oder Selbstbestimmung ge-

mäß wirken kann und doch darin, wo sie sich selbst gemäß wirkt, eben nur Organ für weitere Zwecke wird. — Betrachten wir zunächst die natürlichen Ursachen. Jede wirkt nothwendig und nur das, was sie vermag. Im Contacte miteinander stehend wirken die natürlichen Ursachen nicht isolirt, sie wirken zusammen und aus diesem Zusammenwirken ergibt sich ein Resultat, was keine für sich allein hätte hervorbringen können. Es erhebt sich demnach die Frage, gibt es auch einen Erklärungsgrund für dieses über die Leistung jeder einzelnen Kraft hinausliegende Resultat? — Der Erklärungsgrund ist offenbar das Zusammenwirken der Kräfte und so muß die Frage dahin gestellt werden, gibt es eine Ursache, ein Gesetz, was die Kräfte wirkend zusammenführte und ihr Zusammenwirken regelte? — Diese Ursache, dieses Gesetz, wenn es existirt, beherrscht die einzelnen Kräfte. — Wir nennen es Zufall, wo ein Zusammentreffen von Dingen stattfindet, das von keinem einzelnen von ihnen beabsichtigt war oder gemacht werden konnte, und das Resultat, das aus solchem Zusammentreffen hervorgeht, erscheint uns zufällig. — Aber es kommt gleich dem Verzicht auf wissenschaftliche Forschung, wenn der Zufall statuirt wird. Und es ist bedenklich ihn zu statuiren, wo sich constant ein Zusammentreffen von Kräften und aus ihm immer derselbe Erfolg ergibt. Wenn die Causalität das Prinzip aller

wissenschaftlichen Forschung ist, so darf es auch in diesem Falle nicht aufgegeben werden. Also müßte auch für jenes Zusammentreffen eine Causalität angenommen werden. Der Materialismus, der aus der Kraft der Atome allein den Organismus entstehen lassen will, aber in keinem einzelnen Atom den Grund für ein solches Zusammenwirken mit anderen entdecken kann, auf daß aus ihm jener folgen müßte, hat demnach kein Erklärungsprinzip für den Organismus und sieht sich gezwungen den Zufall als Ursache zu postuliren, womit er aber die wissenschaftliche Erklärung der Welt aufhebt, welche für die Erscheinungen ein ausreichendes Prinzip fordert. Aber was geschieht nun, wenn viele Kräfte zusammenwirken und es geht daraus ein Erfolg hervor, den keine für sich zu erzielen vermochte? Die Kräfte werden zu Mitteln für dieß Resultat, was als ihr Zweck erscheint. Also müßte eine Zweck-Ursache angenommen werden, welche keineswegs die Wirkungsweise der Kräfte stört, sondern sie nur zu weiteren Resultaten leitet, indem sie sie zusammenführt. Diese Zweckursache ist nicht in den Atomen selbst und, wer daher nur diese zum Object sich nimmt, wird in ihnen nie dieselbe entdecken können. Die Zweckursache ist vorerst gar nicht real vorhanden, wie die Atome, sie ist kein Stoff, der greifbar wäre, sie muß sich erst in ihrer Wirkung in die Existenz bringen.

Ist sie nicht real vorhanden und doch vorhanden, so ist sie vorerst nur ideal, nur als Gedanke existent. Jeder Zweck, den wir fassen, ist in uns zuerst als Gedanke, der sich nun selbst zu verwirklichen hat und der sich verwirklicht auf Grund gegebener realer Bedingungen. Von den Stoffen, die eine Pflanze bilden, wirkt jeder nach seiner Natur, aber aus dieser Thätigkeit folgt die Pflanze nicht, sie folgt erst daraus, daß die thätigen Stoffe in Wechselwirkung gesetzt und diese Wechselwirkung von einer Causalität gelenkt wird. So sehen wir an diesem Beispiele, wie die eigenthümliche Natur sich bethätigen kann und diese Thätigkeit doch der Hervorbringung eines Resultates mitdient, das sie nicht für sich erreicht, und, wenn sie bewußt ist, auch nicht beabsichtigt hätte. Und warum sollte es nun in der geistigen Schöpfung anders sein? Warum sollten nicht auch hier die Einzelnen für sich und nach ihren Zwecken ihre Kräfte bethätigen und doch diese ihre eigene Wirksamkeit von einer umfassenden Zweckursache für sich beherrscht und zu einem Resultat gelenkt werden können, das kein einzelner dieser Factoren beabsichtigte oder aus sich allein hätte herstellen können? Wenn aber der Zweck vorerst nur ein ideales Dasein als Gedanke hat, und der Gedanke nur im Geiste existiren kann, nun so wird es jetzt auch wissenschaftlich erlaubt sein, von einer Vorsehung zu sprechen; denn der Zwecke setzende

und Zwecke verwirklichende Geist ist eben Vorsehung. Wir erkennen, daß im großen Leben der Geschichte, wie in jedem Einzelleben, das doch in jenes eingefügt ist, der Zweck herrschen kann, ohne die Natur der einzelnen Factoren, ohne die Freiheit aufzuheben — ja er ist für ihre Gestaltungen oftmals nicht minder ein gefordertes Erklärungsprincip, wie für die Bildungen der bewußtlosen Schöpfung — die Vorsehung ist demnach nicht bloß ein populärer Aberglaube; im Gegentheil ein wissenschaftliches Princip. —

Nach allen dem sind wir hinlänglich vorbereitet, um die Resultate der Criminalstatistik dahin zu prüfen, ob sie die Unmöglichkeit der sittlichen Selbstbestimmung zu erweisen im Stande sind.

Vor allem muß ich betonen, daß die Moralstatistik noch eine ganz junge Wissenschaft ist und ihr Blick weder weit genug in die Vergangenheit zurück, noch umfassend genug im Raume sich erstreckt. Ihr Material ist dürftig und ihre Kultoren gestehen selbst zu, daß es noch nicht hinlänglich gesichtet und zuverlässig sei. Jeder Schluß auf solcher Gründlage, die weder tief noch breit genug und darum auch nicht hinreichend fest ist, muß mit Vorsicht aufgenommen werden und um so mehr, wenn er gegen eine Ueberzeugung gerichtet ist, die, wie die Freiheit eine solch' starke Begründung in jedem Bewußtsein findet. Ja, wenn zuletzt gar noch eine Nothwendigkeit für die jährlich

Zahl der nicht oder fehlerhaft addressirten Briefe, der Knochenbrüche 2c. behauptet wird, so erscheint ein solcher Fatalismus so ins Kleinliche wirkend, daß er uns schon damit zweifelhaft werden könnte; da man sich die Art der Causalität, die auch solches nothwendig hervorbringen soll, kaum mehr faßlich machen kann. Vielleicht aber leidet die ganze arithmetische Operation, womit die Statistik ihre Resultate herausbringt, an einem Fehler. Es scheint mir, daß durch dieselbe die Differenzen zu sehr nivellirt werden. In unserer Frage sind aber auch kleine Differenzen wichtig und sie sind selbstverständlich um so wichtiger, je kleiner die mit einander verglichenen Summen sind. Wenn die Statistik nicht die einzelnen Jahre nach den Ziffern, die sich für gewisse Ereignisse ergeben, festhält, sondern immer mehrere zu einer bestimmten Periode zusammennimmt und aus diesen Perioden sodann das sogenannte Mittel herstellt, tritt die Nivellirung der Unterschiede nothwendig ein. Ist dann noch dazu der beobachtete Zeitraum ein kleiner, dann kann die erwünschte Regelmäßigkeit in der Wiederkehr bestimmter Zahlen nur um so leichter erzielt werden. — Nehmen wir zur Beleuchtung meines Bedenkens die oben angeführten Berechnungen über die jährliche Selbstmordsziffer in Dänemark. Hier sollen in den Jahren von 1845 bis 1856, also in dem kurzen Zeitraum von 11 Jahren, auf eine Million Menschen im Mittel jährlich 256 Selbstmörder

kommen — d. h. wenn man die Resultate, die jedes dieser 11 Jahre ergibt, zusammennimmt und daraus das Mittel sucht. Auf die ganze Bevölkerung Dänemarks aber, die wir in diesem Zeitraum zu 1½ Million annehmen dürfen, kamen im Jahre 1845 290, im Jahre 1846 376, im Jahre 1847 345, im Jahre 1848 305, im Jahre 1849 337, im Jahre 1850 340, im Jahre 1851 401, im Jahre 1852 426, im Jahre 1853 419, im Jahre 1854 363, im Jahre 1855 399, im Jahre 1856 426 Selbstmörder.

An diesem Beispiel zeigt sich keineswegs die behauptete große Regelmäßigkeit, sondern ein sehr bedeutendes Schwanken in den Zahlen. Ist es bei allen andern behaupteten Regelmäßigkeiten nicht besser bestellt, so kann ich für meinen Theil kein großes Vertrauen auf dieselben setzen. Es wäre nur menschlich, wenn der sonst lobenswerthe Eifer eine neue Wissenschaft zu gründen den Blick mehr für die Regel, als für die Ausnahme geschärft hätte. — Im Laufe von 11 Jahren zeigt sich uns in der angestellten Untersuchung der Selbstmord von der Ziffer 290 auf die Ziffer 426 gestiegen. Wenn auch die Selbstmorde nur nothwendige Folgen der physikalischen, physiologischen und socialen Verhältnisse eines Landes und Volkes sind, haben sich dieselben in diesem kurzen Zeitraum, der nur den dritten Theil des durchschnittlichen menschlichen Lebensalters umfaßt, so verändern können, daß sie

jenen gewiß ungeheuern Unterschied in Bezug auf die Frequenz des Selbstmords hervorrufen konnten? — Wenn sich nun überhaupt, wie oben erwähnt wurde, eine aufwärtssteigende Bewegung nicht bloß in dieser, sondern auch in der Frequenz anderer Verbrechen seit geraumer Zeit bemerken läßt und wenn der eben bezeichnete objective Factor mit dieser Veränderung nicht den gleichen Schritt hält, so ist es ja offenbar, daß sie vorzugsweise von dem subjectiven Factor, nämlich vom menschlichen Willen gemacht sein müsse, daß die größere Beweglichkeit in ihn falle und also von ihm die Initiative zu derselben zumeist ausgehen müsse. — Aber es zeigt sich überhaupt, daß, abgesehen von den Naturbedingungen, deren Beherrschung sich größtentheils der menschlichen Macht entzieht, alle socialen Veränderungen ihren vorzüglichsten Grund gerade im Willen haben müssen und daß, wenn jene wieder auf diesen Einfluß nehmen, doch hier die Freiheit sich selbst bestimmt. Die Verbessung der socialen Verhältnisse und des ganzen Kulturstandpunktes kann zunächst nur ihren Grund in einer gesteigerten Einsicht haben — worin aber hat diese ihren Grund? Die Naturbeschaffenheit eines Landes ändert sich nicht in so schneller und auffallender Weise, als der Fortschritt der Intelligenz stattfindet. Dieser Fortschritt kann also nicht bloß das Produkt der physikalischen und physiologischen Bedingungen des

Volkes sein. Wenigstens in den Zeiträumen, welche die Moralstatistik heute zu überschauen vermag, ist eine solche Veränderung derselben schwerlich bemerkbar. Es bleibt uns nur übrig im Willen selbst den Grund für die Erhöhung der Einsichten zu suchen; denn um zu erkennen, bedarf es auch eines Willensactes und einer um so energischeren Anspannung des Willens, je umfassender die Erkenntniß ist, die wir suchen und gewinnen. — Es ist auch hier die Freiheit, die nicht von äußeren Bedingungen abhängige Bestimmung des Willens, sondern seine Selbstbestimmung, worin wir in letzter Instanz auch die Ursache für den Fortschritt der Kultur zu suchen haben. — Wäre der Mensch nur jenes Naturproduct, als welches ihn Moleschott definirt, besäße er nicht von sich aus eine auf die Natur zurückwirkende Kraft, so wären die Wandlungen im Kulturleben kaum bemerkbarer, als die in der Natur. — Der Glaube an die Macht der Selbstbestimmung ist ein die Kultur förderndes Prinzip, wie an dem Gegensatz des Fatalismus zu sehen ist, der die menschliche Energie abstumpft und endlich bricht. Ich brauche mich hier nur auf das Schauspiel zu berufen, was heute die von Moslimen bewohnten Reiche der Erde darbieten. Diese einst so blühenden Länder veröden immer mehr und verlieren an ihrer Fruchtbarkeit, weil der mohamedanische Fatalismus die menschliche Kraft als nichtig

ansetzt und alles in die Hände der göttlichen Vorsehung legt.

Doch angenommen, es zeige sich auch in den menschlichen Handlungen, welche die Moralstatistik zum Gegenstand ihrer Beobachtungen genommen hat, eine feste Gesetzmäßigkeit, ist diese entscheidend gegen die Annahme sittlicher Selbstbestimmung und läßt sich diese neben jener nicht dennoch aufrecht erhalten? — Quetelet selbst wollte dieß behaupten und ebenso hält Wappäus daran fest; aber des Letzteren Versuch Beides zu vereinbaren, wird dem schärferen Denker wohl nicht genügen.*) — Adolph Wagner, der offen gesteht, er habe sich diese Consonanz nicht klar machen können, appellirt an den Philosophen für die Lösung des Problems:

„Es gilt, sagt er, die Gesetzmäßigkeiten der Handlungen im Zusammenhang mit der Frage der Freiheit und Nothwendigkeit zu prüfen. Da hört die Aufgabe des Statistikers auf — diejenige des Philosophen beginnt. Der Statistiker hat ein Interesse daran, daß seine Aufgabe von dem Philosophen fortgeführt wird. Denn auch das letzte Ziel jeder Spezialwissenschaft ist nur die Beherrschung und Durchdringung der beobachteten Phänomene mit dem menschlichen Intellect.**)“

*) Im angef. Werke II 443 ff.

**) Die Gesetzmäßigkeit rc. I. XVI. ff.

Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß Gesinnung und That sich nicht decken, so daß wir also von der Summe begangener Verbrechen nicht auf eine entsprechende Summe verbrecherischer Gesinnungen schließen dürfen. — Die letztere kann größer sein und ist es gewiß in Wirklichkeit; denn nicht jeder böse Vorsatz hat sofort Gelegenheit und Macht sich in einer schlechten That zu verwirklichen. Nicht immer können die Menschen das, was sie wollen; die äußeren Verhältnisse sind zum Glück auch vielfach darnach angethan, den bösen Willen einzuschränken, so daß er in sich bleiben muß. — Von hier aus möchte sich leicht verstehen lassen, daß selbst eine periodisch wiederkehrende Gleichmäßigkeit in der Zahl der Verbrechen und daneben doch die menschliche Freiheit bestehen kann. Die objective, in den äußern Verhältnissen einer Gesellschaft gegebene Möglichkeit ein Verbrechen zu begehen ist aber auch eine quantitativ bestimmte und so kann sich die verbrecherische Gesinnung nicht öfter in einer entsprechenden That realisiren, als von jener zugelassen ist. Bliebe nun diese objective Möglichkeit des Verbrechens jahrelang hindurch constant und würden keine außerordentlichen Ereignisse eintreten, welche gegen dieselbe gewaltsamer anstürmen machen, so wird während derselben auch die Summe der Verbrechen keine großen Schwankungen aufzeigen. Wohl aber wird jede Veränderung in jener

eine Veränderung in dieser mit sich führen können. Unter diesen äußern für die Frequenz der Verbrechen bedeutenden Verhältnissen stehen die Präventiv-Maßregeln eines Staats gegen die Verwirklichung verbrecherischer Gesinnung oben an. Je umsichtiger und wirksamer sie getroffen sind, desto mehr werden sie wie ein fester Damm dieselbe zurückhalten können. Jede Aenderung in ihrer Beschaffenheit, sei es, daß sie laxer, sei es, daß sie strenger gehandhabt werden, wird auch die Summe der Verbrechen verändern, weil sie im ersteren Fall leichter und im letzteren schwieriger zu begehen sind. Daher ist die Zunahme der Verbrechen nicht immer ein Zeichen der zunehmenden Corruption, — sie könnte auch auf eine zunehmende Mangelhaftigkeit der Sicherheitsmaßregeln des Staates hinweisen. Ein Blick auf die Heirathsstatistik scheint es zu bestätigen, daß die Beharrlichkeit oder Veränderlichkeit in den objectiven Verhältnissen die Beharrlichkeit oder Veränderlichkeit in der Zahl bestimmter menschlicher Handlungen, die wir als willkührliche begreifen, ergebe.

Nach Quetelet sollen jährlich ohngefähr ein Elftel der in den belgischen Städten lebenden Männer von 25—30 Jahren zur Verehelichung schreiten; aber gewiß möchten jährlich weit mehr heirathen. Die Verhältnisse, darunter vor allem die Preise der Lebensmittel, machen es aber nur dieser angegebenen

Zahl möglich. Fallen die Preise, so steigt sogleich diese Zahl, steigen sie, so vermindert sie sich. Darf man nun etwa schließen, daß diese Vermehrung oder Verminderung aus einer plötzlichen Steigerung oder Abnahme der Heiratslust hervorgehe? Nein. Man muß den Grund in der Aenderung der objectiven Verhältnisse suchen, die die Verheirathung mehr oder weniger erlaubt. Wenn man also von der That nicht auf die Gesinnung schließen darf, weil die That eben auch von den gegebenen und äußeren Verhältnissen abhängt, so meine ich, ist es nicht erlaubt, von jener periodischen Regelmäßigkeit in der Zahl der Verbrechen auf die entsprechende Regelmäßigkeit in der Summe verbrecherischer Gesinnungen zu schließen. Die Bewegung in dieser ist nicht mit Sicherheit aus der Bewegung in der Zahl der Verbrechen zu entnehmen. Und so sehe ich nicht ein, wie von hieher, gesetzt die Resultate der Moralstatistik wären hinlänglich solid begründet, wie sie es nicht sind, ein Schluß gegen die menschliche Freiheit gewonnen werden könnte. Diese hat ja den Spielraum ihrer Bethätigung weniger in der That als in der Gesinnung, im Innenleben des Menschen. Erst wenn aus den Resultaten der Statistik bewiesen werden könnte, daß auch diese innere Selbstbestimmung, die Gesinnung, dieselbe periodische Constanz zeige, könnte wider die Freiheit entschieden werden. Dieß aber ist unmöglich. —

Wie aber eine repressive, so liegt in den äußern Verhältnissen auch vielfach eine zum Verbrechen verführende Macht, die ich aber nicht als eine unwiderstehlich wirkende betrachte, deren Größe jedoch in der Zahl und Art der Verbrechen offenbar werden kann. Es ist nicht zu leugnen, daß die meisten Menschen von den Verhältnissen, in denen sie leben, sich nur tragen lassen; daß sie an diese Bestimmung von außen und an passive Hingabe gewohnt, selten dazu kommen einen Act der Selbstbestimmung zu realisiren. Diese als eine That ist immer mit Anstrengung und insoferne mit Unlust verbunden.

Und wie der Muskel atrophirt, welcher nicht in die ihm gemäße Thätigkeit gesetzt wird, so stumpft auch die Kraft der sittlichen Selbstbestimmung ab, wenn sie nicht geübt wird, und wenn auch nie unmöglich, wird ihre Bethätigung immer schwieriger und ist mit immer größerer Unlust verbunden. Aber selbst diese Knechtschaft, in welcher sich die meisten begeben, ist eine freiwillige; auch sie gründet zuletzt darauf, weil der Mensch sie haben wollte oder vielmehr weil er sich nicht gegen sie erwehren wollte; denn auch nicht einmal frei muß der Mensch sein. Und so kann es nun allerdings kommen, daß auf die meisten die äußeren Verhältnisse, in Natur und Gesellschaft, wie ein nothwendig bestimmendes Verhältniß wirken, aber dieß Verhängniß ist ihre Schuld, denn man darf nicht glauben, daß die

Freiheit geschenkt werden könne, sondern sie muß erobert werden und zwar täglich erobert werden.

Die Freiheit ist darum ihre eigene That, ihr eigenes Verdienst, wie ihr eigner Lohn. Und überhaupt ist die Kraft der sittlichen Selbstbestimmung ein schwer zu bewahrendes Gut. Alles, was das Bewußtsein trübt und depotenzirt, wirkt nothwendig auch trübend und depotenzirend auf jene, da sie eben mit dem Bewußtsein steht und fällt. Daher ist es für den, der durchaus frei bleiben will, eine unerläßliche Bedingung, daß er Alles vermeide, was ihm die Klarheit des Bewußtseins verdunkelt; kleine Versehen in dieser Hinsicht können entsetzliche Folgen haben, und vielleicht gibt es hier kaum eine schlechthin gleichgültige Handlung. Nur solange der Mensch die Klarheit des Bewußtseins erhält, behält er die Zügel über die Leidenschaften in der Hand, weil er nur als Bewußter über seiner Natur steht; verliert er aber jene, so werden diese zu ungezügelten Rossen, die ihn machtlos fortreißen; er ist dann, wie wir sagen, nicht mehr bei sich, er ist außer sich, d. h. er hat sich selbst verloren. Andererseits aber gibt es Verhältnisse, unter denen an die sittliche Kraft schwierigere Anforderungen ergehen. Große Nothstände können den Trieb zur Selbsterhaltung so heftig stacheln, daß, um ihm zu genügen, das Verbrechen nicht mehr gescheut und der äußere Damm

gegen dasselbe mächtig überfluthet wird. Wir finden, daß mit einer allgemeinen Vertheuerung der nothwendigsten Lebensmittel die Zahl der Verbrechen zunimmt. In Frankreich z. B. zeigt das Jahr 1847, was in Folge der Mißernte von 1846 sich zu einem wahren Unglücksjahr gestaltete, eine bedeutende Vermehrung der Verbrechen, namentlich der Verbrechen gegen das Eigenthum; aber auch die Mortalität steigerte sich bedeutend in demselben.

Die Gesellschaft, in die ein Mensch hineingeboren wird, ist allerdings ein Schicksal für ihn; aber nicht ein Schicksal, was schlechthin über seine sittliche Selbstbestimmung entscheiden könnte. Es kann ihm die eine oder andere Richtung derselben erschweren oder erleichtern, je nachdem die Bildungsmittel für ein sittliches Wollen und die Gefahren der Verführung größer oder geringer sind. Diesen Verhältnissen wird man daher in der Werthschätzung jedes Einzelnen Rechnung tragen dürfen; aber all dieß Äußere ist nicht eine zwingende, sondern nur eine *anregende* Ursache für ihn. Auch möge man nicht vergessen, daß jeder nach dem Maße seiner Einsicht in das Sittengesetz die Handlungen beurtheilt, so daß dem Einen vielleicht das als eine sittlich indifferente Sache erscheint, was der Andere für eine grobe Versündigung halten würde. Aber es darf jeder nur nach jener Einsicht gewogen werden, und so zöge ihm wenigstens ein Schicksal, das ihm

dieselbe verkümmert hätte, nicht zugleich auch innerlich dieselbe Verurtheilung zu, die seine Handlungen von Außen erfahren können. — Im Gegentheil, so weit sein Schicksal auf seine sittliche Verfassung wirklich bestimmend einwirken konnte, verringert es seine Zurechnungsfähigkeit, weil es den Umkreis seiner Freiheit verringert. Aber es gibt kein Schicksal, was diese völlig aufhebt. Insoferne allgemeine sociale Zustände zu jenem Schicksal sich verbinden, werden in den Verbrechen allgemeine Mißstände offenbar und darf man für dieselben auch zum Theil die Gesellschaft selbst verantwortlich machen. Aber wie schon im organischen Körper zwar ein allgemeiner Schaden an den einzelnen Gliedern sich kund machen, aber doch das Glied auch aus sich allein heraus erkranken kann, so mag sich wohl in der Zahl und Art der Verbrechen der allgemeine Zustand der moralischen Gesundheit der Gesellschaft ausdrücken, aber auch das einzelne Individuum kann allein von sich aus dem Verderben verfallen. Es versteht sich von selbst und erweist keinen Fatalismus, daß die verbrecherische Gesinnung sich nur mit den Mitteln, die ihr zu Gebot stehen, realisiren kann, und sich nach diesen Mitteln, die durch Geschlecht, Alter, äußere Verhältnisse u. s. w. modificirt sind, in ganz bestimmten, regelmäßig wiederkehrenden Formen des Verbrechens offenbaren wird. Die verbrecherische Gesinnung des Schwachen wird keine

offene Gewaltthat wagen, wozu es der physischen Kraft bedarf; sie wird auf dem Wege der List zu ihrem Ziel zu gelangen suchen. So bringen die physischen Mittel und die äußern Verhältnisse überhaupt eine Nothwendigkeit für die Art und Weise der Realisirung der verbrecherischen Gesinnung, für die Kategorien des Verbrechens mit sich, was aber noch keine Nothwendigkeit für die verbrecherische Gesinnung selbst und ihre Realisirung ist.

Indem ich nach Allem dem an der Möglichkeit sittlicher Selbstbestimmung festhalten zu dürfen glaube, ist es mir auch gewiß, daß mit derselben sich der Mensch immer mehr eine innere Nothwendigkeit, sei es für das Gute, sei es für das Böse auferbaue. Wie für den ergrauten Verbrecher die Umkehr schwieriger wird, so findet sich auch der im Guten Befestigte gesicherter gegen die Macht der Versuchung. Keine unserer Thaten ist völlig gleichgiltig für unsere weitere Entwicklung, sie alle schränken unsere Bahn immer mehr ein, sie vereinigen sich zu einem gemeinsamen Resultat in unserem Character, in welchem uns das vergangene Leben gegenwärtig ist. Anders wäre es freilich, wenn Feuerbach und Consorten Recht hätten, daß der Mensch nur sei, was er esse und trinke, d. h. ein Resultat des jeweilgen Stoffwechsels. Dann wäre das menschliche Schicksal von den chemischen und physiologischen Prozessen in unserem

Organismus schlechthin abhängig und um einen festen Grund unserer moralischen Existenz stünde es mißlich. Bei solcher Zufälligkeit derselben gäbe es natürlich so wenig Bürgschaft für den künftigen Lebensgang, daß, wie die Verfasser des Systems der Natur behaupten, auch der tugendhafteste Mensch durch eine sonderbare Verkettung unerwarteter Umstände in einem Augenblick zum größten Verbrecher werden könnte.

Dieß vielmehr ist die Einrichtung der moralischen Welt, daß die Freiheit sich auf dem Grunde der Nothwendigkeit erhebe, daß aber eine andere Nothwendigkeit aus der Freiheit selbst aufgebaut werde. Die sittliche Kraft als die höchste Entwicklung des Lebens ist schon darum die letzte Bildung in diesem Zusammenhang der Dinge, und wie das Bewußtsein die bewußtlose Natur, so setzt die freie Sittlichkeit die Nothwendigkeit voraus; denn ehe der Mensch handelt, muß er sein, und ehe er mit Selbstbestimmung handeln kann, muß er sich zum Bewußtsein gekommen sein. Es gibt eine Strecke im Menschenleben, wo von der Freiheit noch nicht die Rede sein kann; wo der Mensch wirklich nur als wie ein nothwendiges Resultat seiner angebornen Naturbestimmtheit und der auf ihn einwirkenden äußeren Faktoren sich gibt. Aber gerade an dieser Wechselwirkung bildet sich das Selbstbewußtsein und mit ihm, wie wir gesehen, die Möglichkeit der Be-

freiung von dem bisherigen blos naturnothwendiges Dasein, die Möglichkeit der sittlichen Selbstbestimmung innerhalb desselben. Und umgekehrt soll aus dem Geiste eine andere Natur, aus der Freiheit eine höhere Nothwendigkeit in der Character-Bildung hervorgehen, in welcher der Mensch seine natürliche Individualität nach frei ergriffenen Idealen gestaltet, sich selbst zu einem sittlichen Kunstwerk macht und dadurch in sich fest und entschieden wird. Oder wie Rückert in der „Weisheit den Brahmanen" sich ausdrückt:

„Du kannst Dir Deinen Leib, Dein Schicksal noch nicht machen,
Doch überwalten kannst Du sie und überwachen.
Die Grundlag' hat gelegt Nothwendigkeit, Natur;
Baumeisterin des Bau's ist Deine Freiheit nur.
Laß nur das Untere zum Obern niemals werden,
Und sei getrost — es ruht der Himmel auf der Erden"

Druck von C. Stahl.

Der alte und der neue Glaube.

Ein Bekenntniß

von

David Friedrich Strauß

kritisch gewürdigt

von

Dr. Johannes Huber,
ordentl. Prof. der Philosophie an der Universität München.

Vermehrter Separatabdruck aus der Augsburger Allgemeinen Zeitung.

Nördlingen
C. H. Beck'sche Buchhandlung.
1873.

Gegenwärtig, wo der moderne Staat einerseits in einen ernsten Conflict mit der mittelalterlichen Kirche verwickelt ist und sich um seines Bestandes und seiner weiteren gedeihlichen Entwicklung willen ihrer erdrückenden Umarmung zu entwinden sucht, andrerseits aber in dem mächtig um sich greifenden Atheismus der Massen einen Abgrund unter seinen Füßen sich eröffnen sieht, ist die religiöse Frage wieder deutlicher als seit geraumer Zeit als eine Frage der Cultur erkennbar geworden. Aber unter den Fortschritten der Wissenschaft sind alle überlieferten Bekenntnisse in ihren Fundamenten erschüttert; wo wir immer eine Form positiven Kirchenglaubens gewahren, befindet sie sich in vollster Gährung und ist genöthigt mit den Forderungen einer höher gesteigerten Bildung sich auseinanderzusetzen. Und so werfen viele mit Bangen die Frage auf: soll es Abend werden mit der christlichen Weltanschauung, sollen vor den helleren Einsichten einer festgegründeten Wissenschaft alle jene religiösen Ueberzeugungen, welche nun fast seit zweitausend

Jahren der Herzschlag im Leben der Culturvölker gewesen sind, wie verworrene Träume beim Erwachen schwinden? Und es sind nicht die Schlechtesten, die so mit Bangen fragen; es sind solche, die im großen Entwicklungsgange der Religionen an eine Vernunft und in ihren eigenen religiösen Empfindungen an einen substantiellen Gehalt geglaubt, und zwar auch um der Ehre des Menschengeschlechtes willen daran geglaubt haben. War doch dies auch die Errungenschaft der letzten großen Epoche der deutschen Philosophie im Gegensatz zur Geschichtsanschauung des achtzehnten Jahrhunderts gewesen, daß man in allen Culturgestaltungen der Geschichte nur eine immer reicher ansteigende Entwicklungslinie erkannte, so daß das Neue nicht blos die Negation des vorhergegangenen Niedern, sondern auch die höhere Entfaltung des allgemeinen treibenden Keimes war. Mit solcher Ansicht war nicht nur eine pietätsvolle Würdigung versunkener Formen des weltgeschichtlichen Processes möglich, sondern auch der Glaube an einen wesentlichen und nicht vergeblich eroberten Gehalt in der zeitweiligen religiösen Cultur und philosophischen Weltansicht. Wo aber die Gegenwart nur auf die Ruinen der Vorwelt aufgebaut erscheint, und jede neue Epoche über die vorausgegangene nur ein verwerfendes Urtheil formulirt, da stellt sich die auf die Lösung der höchsten Lebensfragen gerichtete Arbeit des Menschengeistes wie die Thätigkeit des Sisyphus vor, dem der Stein in dem Moment wieder in die Tiefe rollt, wo er ihn auf den Gipfel

gebracht zu haben glaubt. Daher wenn auch die bisherigen Formen des religiösen Bewußtseins veraltet sind, so glauben doch viele dem schaffenden Geist in denselben noch vertrauen zu dürfen, daß er noch nicht todt und demnach selbst kein Lügengeist sei, sondern nur nach neuer und reinerer Offenbarung ringe.

Daß in solcher Zeit die Stimme des Mannes sich werde vernehmen lassen, welcher in den letzten Decennien zumeist durch seine wissenschaftlichen Arbeiten zur Auflösung des positiven christlichen Kirchenglaubens beizutragen gesucht hat, durften wir wohl erwarten. Wie sie sprechen werde, das konnte uns nach allem, was wir von D. F. Strauß wußten, im Allgemeinen nicht zweifelhaft sein; aber auch die schärfste und negativste Kritik über den Werth des Kirchenglaubens muß willkommen geheißen werden, entweder deßhalb, weil sie den Wahn aus dem Wege räumt oder auch deßhalb, weil an ihr die Solidität und Festigkeit des Baues der christlichen Weltanschauung erprobt werden kann. Nun aber kommt der Kritiker mit einem Buch, dessen Titel schon verräth, daß er nicht bloß zerstören, sondern auch bauen will; er, der alle Bekenntnisse zu widerlegen gesucht hat, kommt selbst mit einem Bekenntniß und gesellt sich jenen bei, welche bei der immer größer und auch immer bedenklicher werdenden Rathlosigkeit in der religiösen Frage neue Aussichten zu eröffnen, neuen Boden zu schaffen unternehmen — um so mehr also müssen wir sein Buch willkommen heißen; nur wird uns sein eigenes Beispiel sagen, wie



wir es aufzunehmen haben, nämlich nicht im blinden Glauben an seine Autorität, sondern mit ruhiger kritischer Prüfung, da wir sonst den einen Dogmatismus mit dem andern vertauschten, und das, was wir wollen, frei und selbständig und festgegründet in unserem Denken zu werden, dann auch unter dem freisinnigsten Führer nicht erreichten.

Im Namen einer Minderheit, welche mit jeder kirchlichen Bekenntnißformel und Gemeinschaft gebrochen hat, ergreift Strauß das Wort, und zwar auch nicht für eine sofort in die Hand zu nehmende Neuorganisirung der idealen Elemente im Völkerleben, da hiefür noch nicht die Zeit gekommen ist, sondern um die, welche das Alte nicht mehr befriedigt und welche halbe Maßregeln auch nicht beruhigen, innerlich vorzubereiten und ihnen nach der Richtung hin zu zeigen, wo ein festerer Boden gefunden werden kann. Diesen festen Boden erkennt er zuletzt in dem mühsam errungenen Ergebniß fortgesetzter Natur- und Geschichtsforschung, an ihrer Hand wirft er nicht blos noch kritische Rückblicke auf die christlich-kirchliche Weltanschauung, sondern er sucht fast in allen den Fragen, welche zur Stunde die Denkenden bewegen, eine Lösung anzubahnen. In vier Abschnitten unternimmt er es sein großes Thema zu erörtern: ob diejenigen, die den Resultaten der modernen Wissenschaft beistimmen, noch Christen sind; ob sie noch Religion haben; wie sie die Welt begreifen und endlich, wie sie ihr Leben zu ordnen haben, dies soll beantwortet werden. Wie von

Strauß von vornherein zu erwarten steht, geschieht dieß auf Grund eines reichen wissenschaftlichen Apparats, mit Scharfsinn und in einer Form, welche in einer edlen Popularität der Würde des Gedankens nichts vergiebt und die Klarheit der Darstellung mit ihrer Schönheit vereinigt.

Unmöglich ist es in dem engen Rahmen von ein paar Aufsätzen dem Detail des Buches eine gleich aufmerksame Prüfung zu schenken, wir müssen uns hier begnügen die fundamentalen Anschauungen, worauf das Ganze beruht, einer kritischen Betrachtung zu unterziehen.

I.

Als David Strauß in seiner zwischen den Jahren 1835 und 1836 erschienenen kritischen Bearbeitung des Lebens Jesu den Christus des Glaubens als einen Mythus erwiesen zu haben meinte, war er doch zugleich von der in der kirchlichen Christologie enthaltenen höheren Idee und philosophischen Wahrheit überzeugt und forderte, daß unsere Zeit zur Idee im Factum geführt werde. Und er selbst zögerte nicht, diese Idee oder diesen absoluten Inhalt der Christologie auszusprechen: in dem Mythus von Christus erkannte er die allgemeine, sich stets neu wiederholende Geschichte der Menschheit, geknüpft an ein einzelnes Individuum, welches durch seine Persönlichkeit und seine Schicksale Anlaß wurde, jenen Inhalt in das allgemeine Bewußtsein zu erheben. Und in solcher Auffassung vermochte er allen Grunddogmen des Christenthums einen tiefen Sinn abzugewinnen und ihnen eine allgemeine philosophische Wahrheit zu vindiciren. „Die Menschheit," sagte er, „ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschgewordene Gott, der zur

Endlichkeit entäußerte unendliche und der seiner Unendlichkeit sich erinnernde endliche Geist; sie ist das Kind der sichtbaren Mutter und des unsichtbaren Vaters, der Natur und des Geistes; sie ist der Wunderthäter, sofern im Laufe der Menschengeschichte der Geist sich immer vollkommener der Natur bemächtigt; sie ist der Unsündliche, sofern der Gang ihrer Entwicklung ein tadelloser ist, die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt, in der Gattung aber und ihrer Geschichte aufgehoben ist; sie ist der Sterbende, Auferstehende und gen Himmel Fahrende, sofern ihr aus der Negation ihrer Natürlichkeit immer höheres geistiges Leben, aus der Aufhebung ihrer Endlichkeit als persönlichen, nationalen und weltlichen Geistes ihre Einigkeit mit dem unendlichen Geist des Himmels hervorgeht."

Kurz, wie viel auch immer diese Philosophie der Christologie und des Christenthums von der naiven kirchlichen Auffassung abweichen mochte, es lag in ihr die Anerkennung eines Vernunftgehalts im christlichen Lehrbegriff und die Ehrenrettung der letzten großen historischen Stufe im religiösen Bewußtseinsproceß der Menschheit. In den hierauf folgenden Schriften kam Strauß sogar zu einer immer größern Würdigung der Persönlichkeit Jesu selbst, er fing an sie als geschichtlich schöpferische, ja als die größte religiöse Persönlichkeit, welche die Geschichte aufzuweisen habe, zu bezeichnen; er vindicirte ihr ein so inniges und mächtiges Bewußtsein der Einheit mit Gott, daß ihr ganzes Leben bis zum

Verschwinden jeder bemerkbaren Trübung davon durchdrungen und verklärt worden sei; er sagte von ihr aus, daß ohne ihre Gegenwart im Gemüthe vollkommene Frömmigkeit nicht möglich sei; daß die Angstfrage nach einem Höheren, der noch kommen könnte, als eine Träumerei zum Schweigen zu verweisen sei, und wenn er auch noch von andern eine Fortbildung des religiösen Bewußtseins geltend machte, sie sollten doch nur Sandkörner reichen können zu dem ewigen Bau, zu welchem Jesus den mächtigen Grundstein gelegt habe. Ja bis zu dem Worte ging Strauß fort: Religion haben wollen ohne Christus wäre nicht minder widersinnig, als der Poesie sich erfreuen wollen ohne Bezugnahme auf Homer, Shakespeare und ihres Gleichen. — So trat auch die historische Persönlichkeit des Stifters der christlichen Religion in eine Beleuchtung, in welcher sie als der individuelle Grund der neuen Weltepoche verständlich wurde. Und als zuletzt im Jahre 1864 Strauß das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitete, da fehlte es nicht an Anerkennung sowohl des Gehalts des Christenthums als der Person seines Stifters. „Unentbehrlich, aber auch unverlierbar," erklärt Strauß in der Vorrede, „bleibt uns von dem Christenthum dasjenige, wodurch es die Menschheit aus der sinnlichen Religion der Griechen auf der einen Seite, der jüdischen Gesetzesreligion auf der andern herausgehoben hat; also nach jener Seite hin der Glaube, daß es eine geistige und sittliche Macht ist, welche die Welt beherrscht, nach dieser die Einsicht, daß

der Dienst dieser Macht, in den wir uns zu stellen haben, wie sie selbst, nur ein geistiger und sittlicher, ein Dienst des Herzens und der Gesinnung sein kann." Und von Jesu selbst wird ausgesagt, daß er unter den Fortbildnern des Menschheitsideals in jedem Fall in erster Linie stehe. Er habe Züge in dasselbe eingeführt, die ihm vorher fehlten oder doch unentwickelt geblieben waren; andere beschränkt, die seiner allgemeinen Gültigkeit im Wege standen; habe demselben durch die religiöse Fassung, die er ihm gab, eine höhere Weihe, durch die Verkörperung in seiner eigenen Person die lebendigste Wärme gegeben, während die Religionsgesellschaft, die von ihm ausgegangen, diesem Ideale die weiteste Verbreitung unter der Menschheit verschaffte. .. Die Züge der Duldung, der Milde und Menschenliebe, die Jesus in dem Bilde, das seine Religionsgesellschaft von ihm gestaltete, zu den herrschenden gemacht habe, blieben der Menschheit doch unverloren, und seien es eben gewesen, aus denen alles das, was wir jetzt Humanität nennen, hervorkeimen konnte.

Nach solchen Aussagen über Jesus und den Kern der christlichen Religion wird man auf die Frage: ob diejenigen, welche auf der Höhe der heutigen humanen Cultur stehen, noch Christen sind, wohl eine bejahende Antwort erwarten. Ja, so sehr wird man an der bejahenden Antwort festhalten, daß man darüber jenen Zeiten, wo ein blinder Kirchenglaube mit äußerlichen Formeln auf den Geistern lastete, alle freieren und

tieferen Regungen ihres Lebens gefangen hielt und mit unduldsamem Haß jede abweichende Form religiöser Anschauung verfolgte und unterdrückte, den ächten Geist des Christenthums absprechen zu müssen glauben wird.

Aber anders lautet die Antwort in dem vorliegenden Buche von Strauß, und sie lautet anders, weil mittlerweile sich seine Auffassung von Christus und Christenthum wesentlich geändert hat. Gleich nach ihrem Erscheinen wurde die Bearbeitung des Lebens Jesu für das deutsche Volk einer scharfen Kritik von Seite des Rabbiners Abraham Geiger unterworfen, und das Resultat derselben war, daß das Buch nur eine werthlose Apologetik sei. Geiger suchte Strauß nachzuweisen, daß ihm zu dem Bilde, welches er von Jesus zeichnete, jegliche Berechtigung ermangelte, da er dasselbe nicht auf Grund von geschichtlichen Handlungen, sondern nur von Lehren und Sprüchen herstelle, von denen die einen nicht inhaltsschwer genug sind, um daraus eine so hohe Anschauung von der Persönlichkeit Jesu abzuleiten, die anderen aber gar nicht einmal von Jesu selbst herrühren, sondern von Rabbinen entlehnt sind. Und in der That, Geiger hatte damit die Achillesferse in dem Buche von Strauß nur zu gut getroffen: wenn für die Auffassung Jesu keine anderen Anhaltspunkte bestehen als die Sprüche, die er ihm mit voller Sicherheit zuschreiben zu dürfen glaubt, dann ist die ganze Apotheose, mit welcher Strauß den Stifter des Christenthums feiert, mindestens übertrieben.

Entweder zur Anerkennung eines größern historischen Werths der neutestamentlichen Schriften oder zu einer viel kühleren und auch geringschätzigeren Ansicht von der Person Jesu mußte geschritten werden. Für Strauß lag das letztere näher, und so begegnet uns denn in dem vorliegenden Buch ein ganz anderes Charakterbild Christi, und wird unser Verhältniß zu demselben in einer ganz andern Weise, als dieß bisher von ihm geschehen, bestimmt. Auf die Frage, war Jesus doch vielleicht derjenige, an welchen die Menschheit zur Vollendung ihres innern Lebens mehr als an irgend einen andern gewiesen bleibt, wird uns diesmal geantwortet: zu diesem Endzweck wissen wir viel zu wenig zuverlässiges von Jesus; nicht bloß wie er geworden, sondern auch was er geworden und schließlich gewesen, bleibt unklar; ja nicht einmal darüber sind wir im reinen, was er eigentlich gewollt und wie und in welchem Umfang er es gewollt hat. Der Jesus der Geschichte, der Wissenschaft ist lediglich ein Problem, ein Problem aber kann nicht Gegenstand des Glaubens, nicht Vorbild des Lebens sein. Und was wir noch verhältnißmäßig am sichersten von ihm wissen, das muß ihn als religiösen Führer von Tag zu Tag fremder machen; wenn auf unsere Evangelien überhaupt etwas Geschichtliches zu bauen ist, so war Jesus ein Schwärmer, und einen solchen wollen wir uns nicht zum Lebensführer wählen, und seinen schwärmerischen Erwartungen geschah nur ihr Recht, wenn sie durch Fehlschlagen am Kreuze zu Schanden wurden. Die Grundsätze der



Nächstenliebe, der Erbarmung, ja der Feindesliebe und der Brüderlichkeit unter allen Menschen sind zwar die schönste Zierde und der höchste Ruhm des Stifters der christlichen Religion, aber sie sind ihm weder ausschließlich eigen noch fallen sie mit ihm dahin, nur vorbereitet hat das Christenthum die Idee der Humanität. — Von solchen Gesichtspunkten aus ergibt sich für Strauß und diejenigen, in deren Namen er spricht, daß sie keine Christen mehr seien.

Wenn Strauß seinen frühern Ansichten über Jesus und die von ihm ausgehende Religion eine wissenschaftliche Begründung gab, so unterläßt er dieß für seine neuesten Auffassungen fast ganz; wir aber sind um so mehr berechtigt sie auch für diese zu verlangen, als die Resultate seiner frühern Forschungen durch das vorliegende Buch einfach umgestürzt werden sollen, und wir im Gedränge zwischen der Autorität des frühern und des heutigen Strauß schwankend und unsicher werden müssen. Erklärt er durch diesen neuesten Wechsel seiner Anschauungen seine frühern Resultate für werthlos, so werden uns damit seine gegenwärtigen noch nicht werthvoll, um so weniger werden sie dieß, als es auch jetzt wie damals noch immer dieselben Schriften des Neuen Testaments, die Apokalypse und die vier ersten Briefe des Paulus sind, worauf er, als auf die allein ächten Urkunden für die Urgeschichte des Christenthums, seine Annahmen stützt. Freilich, wir dürfen nicht vergessen, daß Strauß sein neuestes Buch ein Bekenntniß nennt, womit doch wohl

auch der vorzugsweise subjective Charakter desselben angedeutet sein soll. Aber zu einem Bekenntniß verhalten wir uns frei, während das wissenschaftliche Resultat uns Anerkennung und Zustimmung abnöthigt.

Die letzten Untersuchungen über den historischen Werth, über die Veranlassung und die Zeit des Ursprungs der neutestamentlichen Schriften haben bekanntlich in vielen Punkten die Aufstellungen von Baur corrigirt. Als allgemeines Resultat dieser mit dem größten Aufgebot von Kenntnissen und Scharfsinn angestellten letzten Forschungen ergibt sich: daß das Datum des Ursprungs dieser Schriften jedenfalls viel früher anzusetzen ist als Baur und die getreuesten seiner Schüler gethan. Wer ohne Voreingenommenheit denselben folgen will, der wird z. B., wie dieß eben wieder von Strauß geschieht, nicht mehr behaupten können, daß das vierte Evangelium erst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts entstanden ist, und wird dieß Strauß um so weniger glauben, als derselbe in der dritten Auflage seines früheren Lebens Jesu selbst sogar an der Unächtheit desselben zu zweifeln angefangen hatte. Wie Keim, über dessen ausgezeichnetes Werk Strauß nur mit ein paar wegwerfenden Bemerkungen vornehm hinweggehen zu dürfen glaubt, überzeugend nachgewiesen hat, muß das Datum des Ursprungs des vierten Evangeliums mindestens zwischen 110—115 nach Christus fallen, während Ewald und Weizsäcker hiefür sogar den Schluß des ersten Jahrhunderts wahrscheinlich zu machen suchen. Für die Synoptiker aber

kamen mehrere von Baurs eigenen Schülern, wie Hilgenfeld, Volkmar und Köstlin, noch ins erste Jahrhundert, und Holtzmann erklärt: unsere synoptische Evangelienliteratur beginnt kurz vor dem Jahre 70, um nicht lange nach 80 abgeschlossen zu sein. — Diese Wendung bezüglich der Entstehungszeit der neutestamentlichen Schriften hatte bekanntlich die Folge, daß man aus denselben die Züge des historischen Christusbildes deutlicher erkennen zu können glaubte und nun zu bestimmteren Ausführungen desselben, zur Bearbeitung eines Lebens Jesu, in welcher der Stifter der christlichen Religion in concreter Gestalt uns entgegentritt, neuestens wieder überging. So sind die Schriften von Renan, Schenkel, Holtzmann und Keim entstanden. Während Strauß gegenwärtig wieder weit hinter sein letztes Buch über das Leben Jesu zurückweicht, indem er, wie wir gesehen, auf einmal wieder die Person Christi in ihrer ganzen historischen Existenz und auch Denkweise in ein nicht zu lichtendes Dunkel gehüllt sein läßt, haben die ebengenannten, und darunter Holtzmann und Keim in preiswürdiger Weise, ein lebensvolles Charakterbild Jesu zu zeichnen vermocht, und die beiden letzteren in demselben jene Züge wieder aufgefunden, von denen auch Strauß früher begeistert war und welche dieses Bild als ein hohes Vorbild für die sittlich-religiöse Culturarbeit der Menschheit erscheinen lassen.

Aber nun gesetzt auch, nur die Apokalypse und die vier Briefe des Paulus (an die Römer, Korinther und Galater) seien ächte, unzweifelhafte Documente für die

Urgeschichte des Christenthums, so fragen wir: welch einen Schluß nöthigt uns die in denselben niedergelegte Auffassung von der Person Christi für ihre historische Realität ab? Gerade je überschwenglicher diese Anschauungen sind, desto mehr erweisen sie den gewaltigen Eindruck, welchen die Persönlichkeit Christi in Leben und Lehre auf die Jünger machte, und für welche nun diese einen ihrer Gemüthslage und intellectuellen Bildung entsprechenden Ausdruck schufen. Wenn aber eine solche imponirende Hoheit und Kraft in der Erscheinung Christi nicht zugegeben würde, so bleibt die Entstehung des Christenthums ein ungelöstes Räthsel. „Wie kam es," bemerkt Dorner, „zu einer Partei innerhalb des Judenthums, welche in Jesu den Messias gekommen glaubt und deshalb in seiner Nachfolge Leiden und Tod übernimmt? Da die Tübinger Schule die historische Existenz Jesu anerkennt, so kann sie nicht umhin zuzugeben, daß er durch seine Reden, sein Thun und seine Schicksale Anlaß zu jenem Glauben muß gegeben haben. Aber wie sollen die Urapostel (wie die Tübinger Schule und auch Strauß will) wesentlich Juden geblieben sein, wenn sie im directesten Gegensatz zum herrschenden, jüdischen Messiasglauben, der anfangs auch ihr Glaube war, an einen Messias in Niedrigkeit, einen Gekreuzigten geglaubt haben? Sind sie aber in ihrem messianischen Glauben, diesem Cardinalpunkt jüdischer Religion, antijüdisch gewesen, wie sind sie zu diesem ihren Glauben, zu diesem Bruch mit den jüdischen Vorurtheilen geführt

worden? Hier ist der Ort, wo, ohne etwas dem Analoges, was die Evangelien von Jesu Thaten und Auferstehung, von dem wunderbaren Eindruck seiner Person und von Jesu Lehre über seine göttliche Hoheit berichten, das historische Räthsel stehen bleibt."

Wie aber löst uns neuestens Strauß das Räthsel? „Nachdem Jesus," sagt er, „als verurtheilter Verbrecher am Kreuze geendet hatte, war nun seine ganze Angelegenheit auf die Seele der Jünger gelegt. Ließen sie sich durch seinen gewaltsamen Tod unter den Trümmern seines Unternehmens in dem Glauben, daß er der Messias gewesen, irre machen, so war es um seine Sache geschehen. Wollten sie aber, seinem unglücklichen Ende zum Trotz, den Glauben an ihn als Messias festhalten, so hatten sie sich den Widerspruch zu lösen; sie hatten insbesondere sein gewaltsam abgerissenes irdisches Dasein mit der überirdischen Rolle zusammenzuknüpfen, die er seiner wiederholten Aussage gemäß in naher Zukunft als der in den Wolken kommende Menschensohn spielen sollte. Nach dem gemeinen Menschenloose war er seit seinem Tod am Kreuze der Schattenwelt anheimgefallen; hatte ihn aber diese einmal in ihrem Verschlusse, so blieb jener Faden abgerissen, seine Rolle war ausgespielt, es ließ sich kein Glaube, keine Hoffnung mehr auf ihn gründen. Hier also war der Punkt, wo geholfen werden mußte."

Und wie wurde nun geholfen oder, anders die Frage gestellt, wie wurde das Christenthum in Scene gesetzt?

Aus Stellen des alten Testaments, welches die nach Galiläa geflüchteten Jünger um- und umwühlten, um Licht und Gewißheit zu erringen, schöpften sie die Hoffnung und Zuversicht auf eine Wiederbelebung des Meisters, und diese Seelenkämpfe schlugen in orientalischen, einseitig religiös und phantastisch entwickelten Naturen, weiblichen vor allen, leicht ins Ekstatische und Visionäre um.

Wie Renan vor allem die starke Phantasie der in Jesu verliebten Maria von Magdala für den Glauben an die Auferstehung Christi verantwortlich macht, so ist es auch nach Strauß die Hallucination, woraus eine solche Selbsttäuschung der Jünger entstand, und vor allem auch um deßwillen entstand, weil der Egoismus derselben die ihnen von Jesu eingeflößte Hoffnung auf ein sinnliches Gottesreich, wo sie für die Entbehrungen und Leiden ihres Lebens entschädigt werden sollten, nicht fahren lassen wollte.

Doch wie immer der Vorgang beschaffen gewesen sein mag, welcher die Jünger von der Auferstehung ihres Meisters überzeugte, so leicht, wie Strauß, denselben aufhellen zu können glaubt, ist das Räthsel nicht gelöst. Baur selbst hat es nicht gewagt in solcher Weise zu entscheiden und drückte sich darum höchst vorsichtig aus: „Nur das Wunder der Auferstehung," sagt er, „konnte die Zweifel zerstreuen, welche den Glauben selbst in die ewige Nacht des Todes verstoßen zu müssen schienen. . . Wie man auch die Auferstehung Jesu be-



trachten mag, als ein objectiv geschehenes Wunder oder als ein subjectiv psychologisches, sofern, wenn man auch die Möglichkeit eines solchen voraussetzt, doch keine psychologische Analyse in den innern geistigen Proceß eindringen kann, durch welchen im Bewußtsein der Jünger ihr Unglaube bei dem Tode Jesu zu dem Glauben an seine Auferstehung geworden ist; wir können doch immer nur durch das Bewußtsein der Jünger hindurch zu dem gelangen, was für sie Gegenstand ihres Glaubens war, und können somit auch nur dabei stehen bleiben, daß für sie, was auch das Vermittelnde dabei gewesen sein mag, die Auferstehung Jesu eine Thatsache ihres Bewußtseins geworden ist und alle Realität einer geschichtlichen Thatsache für sie hatte." Besonders schlagend aber hat Holtzmann die großen Schwierigkeiten, um nicht zu sagen Unmöglichkeiten dargethan, an welchen die Hallucinations- oder, wie sie sich euphemistisch nennt, die Visionshypothese leidet.

Auf dem „Humbug der Auferstehung", wie Strauß sich ausdrückt, beruht die geschichtliche Existenz des Christenthums, da ohne die Production eines solchen Glaubens das Werk Christi bankerott geworden wäre. Doch ist er für die Entstehung der Hallucination des Auferstandenen noch zu dem Geständniß genöthigt: daß in derselben ein Beweis der Stärke und Nachhaltigkeit des Eindrucks liege, den Jesus auf die Seinigen gemacht habe; aber dieser Eindruck sei keineswegs nur durch das Rationelle und Moralische, sondern mindestens ebenso

sehr durch das Irrationelle und Phantastische in seinem Wesen und seinen Ideen bedingt gewesen.

Mit Recht fragen wir: ob aus solchen Anfängen und Gründen die weltgeschichtliche Thatsache des Christenthums begreiflich werde, ob daraus die begeisterte und aufopferungsvolle Wirksamkeit der unmittelbaren Jünger Christi sich erklären lasse. Der Stifter mehr oder minder ein phantastischer Schwärmer, dessen überspannte Aussagen in der Erfahrung der Jünger selbst noch zu Schanden werden und deren Hoffnungen und Glaube sich nur noch auf dem Grunde von krankhaften Nervenzuständen zu erhalten vermögen, seine Lehre schon in der Auffassung der Jünger und dann in ihrer weiteren Ausbildung im christlichen Lehrbegriffe nicht nur die Vernunft aufs gröbste beleidigend, sondern auch gegen berechtigte Neigungen des Menschen verstoßend und überhaupt zum Theil geradezu culturfeindlich — und doch die Geschichte nun fast zweitausend Jahre lang von ihm bewegt, an ihn eine neue Culturwelt, welche die alte weit überflügelt, sich knüpfend; tiefe Gemüther an ihm Erhebung, große Denker und darunter früher Strauß selbst in der von ihm ausgehenden Weltanschauung einen reichen Ideengehalt findend? Wie löst sich dieser Widerspruch? — Werden wir vielleicht gegen alle Gesetze der Natur eine große Wirkung ohne entsprechende Ursache annehmen wollen, werden wir zum Spott der Geschichte die durch das Christenthum gewonnene moralische und intellectuelle Befriedigung nur als kindische Selbsttäuschung der Mensch-



heit betrachten, oder werden wir, wie in allen großen Erscheinungen des Lebens derselben, einen Kern ewiger Wahrheit auch in jenem festzuhalten und dabei zugleich die Ehre unseres Geschlechts zu retten versuchen? Gewiß, nicht der Historiker, nicht der Philosoph, überhaupt keiner, der noch an das Zeugniß des Bewußtseins der Menschheit glaubt, wird das erstere behaupten und das letztere verwerfen wollen — dann aber wird das Urtheil über die neueste Wandlung in den Ansichten von Strauß nur ein verwerfendes sein können.

Der kühne Kritiker erweist sich in seinem „Bekenntniß" als vollständig abgefallen von seinen früheren philosophischen Anschauungen, von seiner eigenen mit so viel Geist und Wissenschaft ausgeführten Auffassung der Person Christi; er ist daran von der Höhe der Geschichts- und Religionsphilosophie des neunzehnten Jahrhunderts herabzusteigen und zu Voltaire und dem lange verlassenen, von ihm selbst einst als antiquirt erachteten Standpunkt des Wolfenbütteler Fragmentisten zurückzukehren. Auf diesem Wege wollen und können wir ihm nicht folgen. In der Frage aber: ob auch der hochgebildete Culturmensch des neunzehnten Jahrhunderts sich noch einen Christen nennen könne, möge die Erklärung Goethe's berücksichtigt werden. „In den Evangelien," sagt Goethe, „ist der Abglanz einer Hoheit wirksam, die von der Person Christi ausging und die so göttlicher Art, wie nur je auf Erden das Göttliche erschienen ist. Fragt man mich, ob es in meiner Natur

sei, ihm anbetende Verehrung zu erweisen, so sage ich: durchaus! Ich beuge mich vor ihm als der göttlichen Offenbarung des höchsten Princips der Sittlichkeit."

II.

Der zweite Abschnitt bespricht die Frage vom Ursprung und Wesen der Religion und bestreitet hiebei insbesondere den Glauben an einen persönlichen Gott und an eine individuelle Fortdauer des Menschen nach dem Tode. Ein großer Theil dieser Erörterungen ist schon in des Verfassers in den Jahren 1840 und 1841 erschienenem Werk „die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung" niedergelegt, und in dem vorliegenden Buch nur in einen knapperen Ausdruck und in eine mehr populäre Form gebracht.

Die Religionsanlage, sagt Strauß, fehlt den Thieren mit der Vernunft, die Ausbildung der Religionen in der Geschichte geht mit dem Culturwerthe der Völker Hand in Hand. Ginge es jedoch dem Menschen immer nach Wunsch, so wäre in ihm schwerlich der Gedanke an höhere Wesen aufgestiegen; der sehr interessirte Trieb nach Wohlbefinden hat ursprünglich zur Religion geführt. Die Natur steht dem Menschen unheimlich gegenüber, sie kümmert sich nicht um sein Wohl und Wehe; indem er

dieß nicht erträgt, kann er sich vor ihr nur dadurch retten, daß er sie zu einem menschenähnlichen Wesen macht. Die Kräfte der Natur werden personificirt, und diese selbstgeschaffenen Götter sucht nun der Mensch durch Cultushandlungen sich freundlich zu stimmen. Aber nicht bloß gegen die Mächte der Natur, sondern auch gegen die Gewaltthätigkeit seines eigenen Geschlechts und endlich gegen die Sinnlichkeit und Willkür der eigenen Individualität, welche sein höheres Streben gefährden, sucht der Mensch sich zu schützen, stellt daher hinter die Forderungen der allgemeinen Ordnung und des Gewissens als Rückhalt eine gebietende Gottheit und personificirt allgemeine sittliche Verhältnisse.

Auf die Ideen von Hume und Epikur geht diese Erklärung zum großen Theil zurück, welche im Verlaufe der Darstellung noch aus Schleiermacher und Feuerbach ergänzt wird, indem die Religion einerseits im Abhängigkeitsgefühl des Menschen, andrerseits in dessen Bedürfniß sich dieser Abhängigkeit zu entwinden, gegen die Götter zu reagiren und sich gegen sie in Freiheit zu setzen, begründet sein soll.

Was in dieser Erklärung sogleich auffallen muß, das ist, daß, obwohl Vernunftanlage und Bedürfniß als die beiden Factoren für den Ursprung und die Entwicklung der Religion angesetzt werden, doch die erstere über dem zweiten anfänglich ganz zurückgestellt wird, so daß die Vernunft als völlig unthätig in diesem Proceß erscheint und darum auch kein Vernunftgehalt in der primitiven

Religion erkennbar wird. Abhängigkeitsgefühl und Selbsterhaltungstrieb charakterisiren nicht minder das Thier als den Menschen, und wenn im Gegensatz zu diesen für die Entstehung der Religion nicht der größere Nachdruck auf die Vernunftanlage des Menschen gelegt und weiter gezeigt wird, worin dieselbe besteht und was ihre Forderungen sind, so wird kaum zu begreifen sein, warum nicht auch das Thier und nur der Mensch allein Religion habe. Liegt aber der Grund der Religion in der Vernunft, so ist das Bedürfniß nur der äußere Hebel um sie zu entwickeln, so müssen auch in der rohesten Gestaltung derselben schon die Spuren ihrer eigentlichen Abkunft offenbar werden, so wird auch in derselben nicht bloß eine Aeußerung der Selbstsucht, sondern die Wahrheit der Existenz einer höchsten Macht, von der der Mensch sich nicht nur physisch abhängig, sondern der gegenüber er sich auch moralisch verantwortlich fühlt, sich kundgeben.

Strauß selbst spricht davon, daß wir die Anlage zum Guten und Vernünftigen, das wir in der Welt erkennen, in uns selbst finden, daß wir uns demselben im Innersten verwandt und daher in der Abhängigkeit frei fühlen. Nun, warum sollte es nicht das unmittelbare Gefühl von dieser Verwandtschaft sein, welches schon den rohen Naturmenschen treibt eine vernünftige und sittliche Macht in der Ordnung der Welt zu ahnen und ahnend zu verehren, wie kindisch und verwirrt sich hierin auch seine Vorstellungen und Handlungen gestalten mögen? Ent-



springt aber die Religion dem Zeugniß der Vernunft, so begegnen wir in aller Naturvergötterung nur dem Versuch die Ahnung einer höchsten, alles durchwaltenden Macht an äußeren Erscheinungen zu befestigen. „Alle Völker wissen," sagt Hegel, „daß das religiöse Bewußtsein das ist, worin sie Wahrheit besitzen, und sie haben die Religion immer als ihre Würde und als den Sonntag ihres Lebens angesehen." — Uebrigens ist Schleiermacher's Begriff von der Religion nur ganz äußerlich und keineswegs erschöpfend angegeben, wenn man nur sagt, er habe sie aus dem Abhängigkeitsgefühl oder als Abhängigkeitsgefühl im Allgemeinen erklärt. „Die Betrachtung des Frommen," sagt Schleiermacher, „ist das unmittelbare Bewußtsein von dem allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen und durch das Unendliche, alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige. Dieses suchen und finden in Allem, was lebt und sich regt, in allem Werden und Wechsel, in allem Thun und Leiden und das Leben selbst im unmittelbaren Gefühl nur haben und kennen als dieses Sein, das ist die Religion. Ihre Befriedigung ist, wo sie dieses findet und wo sich dieß verbirgt, da ist für sie Hemmung und Aengstigung, Noth und Tod. Und so ist sie freilich ein Leben in der unendlichen Natur des Ganzen, im Einen und Allen, in Gott, lebend und besitzend Alles in Gott und Gott in Allem." — Und Fichte's Tiefsinn, sittliches Gefühl und religiöse Ergriffenheit haben der Schleiermacher'schen Bestimmung der Religion noch neue wesentliche Züge hinzugefügt. Er

sagt, daß die Religion in einem Gefühl tiefer Bedürftigkeit des menschlichen Herzens nach einem wesenhaften, ewigen Gut wurzele, daß sie die Ergebung in ein höheres und unbekanntes Gesetz, das demüthige Verstummen vor Gott sei und dort lebendig sich bethätige, wo nach hundertfältigem Mißlingen aller Arbeit im Guten dennoch im Glauben an eine sittliche Ordnung der Welt, wonach jede gute That in der Geschichte unabsehbar fortwirken, das Böse aber sich selbst aufheben und zerstören muß, und ebenso in der Liebe ausgeharrt wird.

Alles dieß und noch mehr ist die Religion. Sie ist auch das unmittelbare Gefühl und die Ueberzeugung mit seinem ganzen Dasein auf einem ewigen geistigen Grund zu ruhen und demselben als Herren der Geschichte mit jedem Acte und mit dem ganzen Ertrage seines Lebens verantwortlich zu sein.

Mit Hume nimmt Strauß als die ursprüngliche Form der Religion die Vielgötterei an. Aber sollte man nicht, wenn die Religion zunächst aus dem Gefühl der Abhängigkeit entspringt, vermuthen dürfen, daß aus dieser einheitlichen Grundstimmung sich auch nur die Vorstellung einer einzigen allgemeinen Macht, die den Menschen trägt und umfaßt, ergab, und daß erst die spätere Erfahrung und die Reflexion dieselbe in verschiedene Seiten zerlegten? Auch das instinctive Zeugniß der Vernunft müßte dem Monotheismus günstig sein, wie wir denn auch in verschiedenen Formen des Polytheismus immer noch dem Bewußtsein einer höchsten, die einzelnen Götter

beherrschenden Macht begegnen. Auch im bunten Reichthum des Homerischen Olymp fehlt es nicht an monotheistischen Zügen. Max Müller, welcher in der Dichtung des Homer den Ausdruck wahrer religiöser Anschauungen und Gefühle nachweist, sagt: „Wenn wir die heiligen Ruinen der alten Welt durchsuchen, so werden wir voll Erstaunen und gegen alle Erwartung finden, welch reicher Schatz wahrer Religion in der sogenannten heidnischen Mythologie verborgen liegt ... Je weiter wir zurückgehen, je schärfer wir die frühesten Keime jeder Religion prüfen, desto reineren Auffassungen der Gottheit, desto edleren Absichten jedes Begründers eines neuen Gottesdienstes begegnen wir. Aber je weiter wir zurückgehen, desto unbeholfener werden wir auch die Sprache beim Ausdruck dessen finden, was von allen Dingen am allerschwersten auszudrücken war."

Als Volksreligion entstand, nach Strauß, der Monotheismus erst bei den Juden, und zwar nicht in Folge tieferer Naturbeobachtung und philosophischer Speculation, sondern aus dem Selbstgefühl, welches die nomadische Horde der ursprünglichen Hebräer beseelte. „Der Monotheismus," sagt unser Verfasser, „ist ursprünglich und wesentlich die Religion einer Horde. Die Bedürfnisse eines solchen nomadischen Haufens sind, wie seine geselligen Einrichtungen, sehr einfach; und wenn denselben gleich zunächst, wie dieß auch hier als das Ursprüngliche vorauszusetzen ist, verschiedene Fetische, Dämonen oder Götterwesen mögen vorgestanden haben,

so treten doch diese Unterschiede, je mehr die Horde im Streite mit ihresgleichen oder mit anders organisirten Stämmen und Völkern sich in sich selbst zusammenfaßte, desto mehr hinter den Gegensatz gegen diese zurück. Wie es ein Selbstgefühl war, das die Horde beseelte, das sie im Kampfe mit andern stärkte, ihr Siegeshoffnung und selbst im Unterliegen die Zuversicht künftiger Obmacht gab, so war es auch nur ein Gott, dem sie diente, von dem sie alles erwartete; oder vielmehr dieser ihr Gott war eben nur ihr vergöttertes Selbstgefühl."

In der That, nach solcher Ableitung des Monotheismus müßten wir denselben in die Anfänge der Geschichte verlegen; denn überall dürfen wir vor ihrer bleibenden Niederlassung und der Gründung eines Staatswesens die Existenz der verschiedenen Stämme als Horden annehmen, und der Kampf, in welchen dieselben allerwärts miteinander geriethen, müßte bei der einen wie bei der andern dasselbe Resultat, nämlich die Erzeugung einer monotheistischen Religion, gehabt haben. Aber ein Blick auf die noch jetzt in Horden lebenden Naturvölker erweist die Richtigkeit dieser Annahme nicht, es herrscht bei ihnen, soweit sie nicht, wie z. B. die Mongolen, in eine fremde Religionscultur hineingezogen wurden, der Polytheismus, der Fetischdienst und Schamanismus. Unter allen Horden dürften aber am wenigsten die friedlichen Hirtenvölker, wie ursprünglich die Hebräer waren, zu jener Entwicklung ihres Selbstgefühls im Kampfe mit andern veranlaßt gewesen sein.



Wäre der Monotheismus nur das Product des Selbstgefühls der Horde, so würde vielleicht Polytheismus auf dem Punkt entspringen, wo viele Horden sich zu einem größeren Gemeinwesen vereinigen und jede ihren Gott dazu mitbringt; von der Zeit an aber, wo sie zu einer Nation verschmolzen sind und sich als solche im Kampfe gegen andere zu behaupten hätten, würde ihr nationales Selbstgefühl wieder einen höchsten nationalen Gott, also Monotheismus, erzeugen. Aber wir sehen nicht, daß bei den großen Culturvölkern des Alterthums mit dem Steigen ihres Selbstgefühls der Polytheismus sich in Monotheismus verwandelt hätte. So geistreich daher die Erklärung von Strauß klingen mag, sie entbehrt der Wahrheit und erscheint bloß ausgesonnen, um die Vernunftbegründung der Religion, die in ihrer reinen Entwicklung die Idee des Monotheismus involvirt, abermals zu verdecken.

Der heutige monotheistische Gottesbegriff ist, wie Strauß richtig darlegt, das gemeinsame Product des Mosaismus und der griechischen Philosophie, das Resultat also eines unmittelbaren religiösen Gefühls und der Arbeit des freien Gedankens, ein gemeinsames Resultat also zweier verschiedenen Seiten des menschlichen Geisteslebens. Aber er hätte noch mehr sagen müssen, nämlich daß der trinitarische Gottesbegriff des Christenthums die Versöhnung des Monotheismus und des Polytheismus, der Idee einer persönlichen und unpersönlichen Gottheit ist, da in demselben die Gottheit als unper-

sönliches System persönlicher Kräfte vorgestellt wird; und er hätte dann diesen Gottesbegriff wenigstens in eine Beleuchtung gerückt, in welcher er besser gewürdigt werden könnte. Die beiden Momente dieses neuen Theismus, die Absolutheit und die Persönlichkeit nämlich, kann indeß Strauß nur als unvereinbar in einem Begriff, nur als einen sich selbstaufhebenden Widerspruch betrachten. Schon die Aufstellung und weitere Fortbildung des Kopernikanischen Systems, wodurch die Gränzen der Welt sich ins unendliche auszudehnen scheinen, soll diesen alten Gott gleichsam in Wohnungsnoth gebracht, und die Entwicklung der neueren Philosophie dann vollends die Unmöglichkeit eines persönlichen Absoluten dargethan haben. — Doch nur sofern dieser Gott localisirt angenommen worden wäre, hätte jene Consequenz sich ergeben müssen; aber weder die Juden noch die Kirchenväter huldigten einer solchen Vorstellung, und als Giordano Bruno gerade aus Anlaß der Kopernikanischen Lehre die Unendlichkeit der Welt behauptete, fand er mit derselben noch den Gedanken eines selbstbewußten göttlichen Wesens vereinbar.

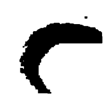
Als ein „nachgerade etwas altmodisch gewordenes Geschütz“ bezeichnet Strauß die sogenannten Beweise für das Dasein eines persönlichen Gottes, und gewiß in der Form, wie er sie vorführt, in welcher sie Leibnitz, Wolff und Kant aufgestellt haben, trifft diese Bezeichnung zu. Aber wenn heute die Erkenntniß von den Transformationen der Kräfte und der Mechanik der Wärme zu dem



Schluß einer endlichen Dauer aller Bewegung im physischen Weltall führt, und die Annahme eines Anfangs derselben durch eine außer der Materie stehende, also immaterielle Macht aufnöthigt; wenn gegenwärtig immer mehr das Universum als eine große Entwicklung sich darstellt, und daher der philosophische Denker, welcher den Begriff der Entwicklung zu seiner vollen Geltung bringen will, die Kategorie des Zweckes einzuführen und darum den Ausgang derselben aus einem bloß potentiell Seienden, d. h. Ideellen, mit anderen Worten aus dem Weltgedanken, der ein Bewußtsein als seinen Träger voraussetzt, zu poniren gezwungen ist; wenn es, nach allen Resultaten der deutschen Identitätsphilosophie, als eine Bedingung für die Wahrheit alles menschlichen Denkens feststeht, daß die objective Welt selbst gedacht, d. h. nach den logischen Gesetzen und Formen geordnet ist, so war es, wenn er uns die Ueberzeugung eines geistigen Grundes der Welt als unstatthaft darthun wollte, die Aufgabe unseres Kritikers, diese modernen Formen des Beweises zu entkräften, und nicht mit der Widerlegung jener längst in ihrer Hinfälligkeit erkannten Argumente den Schein einer Widerlegung des Theismus zu erkünsteln.

Die neuere Philosophie hat in mehreren ihrer Vertreter die Persönlichkeit als eine Schranke, welche sich mit der Unendlichkeit des göttlichen Wesens nicht verträgt, zu erkennen geglaubt; aber sie sah sich auch genöthigt, um das Absolute nicht einseitig als bloße

Substanz oder blinde Kraft und demnach nur als Object anzusetzen, gleichsam als seine andere ergänzende und abschließende Seite die Subjectivität, d. h. das Bewußtsein in ihm zu begreifen. Und zwar, wenn Gott als die positive Einheit des Realen und Idealen, des Objectiven und Subjectiven wirklich gedacht sein soll — und Gott als das Absolute muß als diese Einheit gedacht werden, da er als blinde bewußtlose Kraft oder Substanz nur einseitig, weil bloß als Object, welches am Subject seinen ergänzenden logischen und natürlichen Gegensatz hat, gedacht, also selbst in den Gegensatz fallend und darum endlich gesetzt wäre — müßte das Wissen im Unendlichen sich mit seinem Sein decken, d. h. es müßte eine volle Selbsterkenntniß des Absoluten angenommen werden. So hat denn Hegel, welcher in der Vorrede zur Phänomenologie des Geistes die Forderung aussprach die Substanz auch als Subject und Geist zu erfassen, im Wissen der Menschengeister, in der Philosophie, die Verwirklichung des Selbstbewußtseins Gottes behauptet. Je mehr im Fortschritt der positiven Wissenschaft eine solche Selbstüberhebung der Philosophie gerichtet worden ist, je mehr nicht bloß die noch heute bestehenden Gränzen menschlichen Wissens gegenüber dem unendlichen Reichthum der objectiven Welt erkannt wurden, sondern auch die Ueberzeugung sich aufdrängte, und namentlich unter den Männern der empirischen Wissenschaft sich aufdrängte, daß die Gränzen der menschlichen Erkenntniß wohl erweitert, niemals



aber ganz aufgehoben werden dürften — wie z. B. neuestens auch Dubois-Reymond in seinem Vortrag „über die Gränzen der Naturerkenntniß“ dieses Geständniß wieder ablegt — um so mehr mußte auch die Annahme des absoluten Wissens, der göttlichen Selbsterkenntniß im Geiste des Menschen hinfällig werden, und dagegen, wenn die Forderung der Philosophie von jener absoluten Identität als nothwendig erschien, die absolute, die die unendliche Substanz erfassende Subjectivität anderswo gesucht werden als im menschlichen Wissen. Gesetzt aber, diese Forderung sei überhaupt unberechtigt, der Selbstbegriff der Gottheit verwirkliche sich nicht, was bedeuten dann alle menschlichen Bestimmungen und sogenannten Erkenntnisse von Gott? Für uns bliebe nur das Bekenntniß übrig, daß unser Denken das Unendliche nicht zu umfassen vermöge, und daß daher alle unsere Begriffe von demselben, ob sie pantheistisch oder theistisch sich formuliren, nichts weiter als subjective Phantasmen sind, wovon der eine so viel Recht habe wie der andere. Dann aber bliebe dem persönlichen Glauben es anheimgestellt, wie er die Gottheit ergreifen will. Ebenso wahr als schön sagt Trendelenburg: „Wenn sich das Auge an der Harmonie der Farben entzückt, so läugnet es die Sonne nicht; vielmehr weiß es gleichsam, daß die Farben aus dem Lichte geboren sind. Wenn sich der Gedanke an den Dingen übt, läugnet er Gott nicht, sondern er sieht ihn in der Vernunft der Welt und weiß, daß sie aus Gott stammt.

Aber von dem Anblick der Sonne selbst wird das Auge geblendet und sieht dann nur eigene Phantasmen, und von der Anschauung Gottes wird der endliche Gedanke verschlungen und erzeugt doch nur ein Spiegelbild des Endlichen."

Die Kritik des Glaubens an eine persönliche Fortdauer nach dem Tode kommt bei Strauß ebenfalls zu einem negativen Ergebniß; es sind die alten, allerdings sehr schwachen, Argumente, welche widerlegt werden, und zwar so ziemlich in derselben Weise, wie es schon in dem Werk über die christliche Glaubenslehre geschehen ist. — Wenn nun auch die Physiologie die Bedingtheit und Abhängigkeit der seelischen Functionen vom Körper erweist, so steht andererseits die Rückwirkung der Seele auf denselben ebenso fest. Es ist eine Erfahrungsthatsache, daß die Phänomene des geistigen Lebens sich an die Zustände und Ereignisse des Organismus geknüpft zeigen, z. B. daß mit dem Wachsthum oder der Atrophie des Gehirns die intellectuelle Thätigkeit steigt oder sinkt, daß mit krankhaften organischen Processen eine Alteration des Bewußtseins auftritt, daß narkotische Mittel dasselbe anregen oder suspendiren, daß starke Ermüdung und Mangel an Ernährung, wobei der organische Kraftvorrath sich mindert, auch die Energie unseres Denkens und Wollens herabsetzen. Und doch wäre es sehr übereilt aus diesen Thatsachen den Schluß zu ziehen, daß der Geist eine Folge und Function des Organismus sei. Denn wenn die Einwirkung der Organisation und ihrer Processe auf das Seelenleben



unläugbar ist, so steht ebenso erfahrungsgemäß die Rückwirkung des letzteren auf die ersteren fest. Ich erinnere nur an Einiges. Ganz besonders schon im Acte des sinnlichen Sehens wird die Wechselwirkung von Leib und Seele evident. Nach der physiologischen Leistung des organischen Sehapparats würden wir die Dinge nur als Flächen, völlig verkehrt gestellt, in uns, dann zweimal und an einer Stelle gar nicht sehen. Auch würden wir mit demselben weder die Entfernungen bemessen, noch auch Ruhe oder Bewegung der äußeren Gegenstände sicher auffassen können. Indem aber das Bewußtsein durch Combination mit den Empfindungen anderer Sinne und durch unbewußte und bewußte Schlüsse diese Mangelhaftigkeit ergänzt und ausgleicht, sehen wir Körper und zwar in ihrer richtigen objectiven Lage, sehen wir sie außer uns, jeden nur einmal und ununterbrochen, können wir die Entfernungen derselben, sowie ihre Ruhe oder Bewegung schon im Sehact percipiren. Jeder Ophthalmologe weiß davon und Ruete hat aus diesen Thatsachen geradezu die Existenz der Seele als eines vom Organismus noch verschiedenen, selbständigen Wesens erschließen zu müssen geglaubt. — Phantasievorstellungen oder gereifte Einsicht können die organische Erregbarkeit beleben, erhöhen oder abstumpfen, Erziehung und Bildung steigern die organische Perceptionskraft für bestimmte Einwirkungen der Außenwelt, wie z. B. ein Musiker die Aufführung eines Tonwerks auch schon ganz anders hört als der Nichtmusiker.

Wenn organische Processe auf die Thätigkeit und Richtung unserer Vorstellungen einwirken können, so bedingen auch diese wieder organische Processe. Stimmungen des Gemüths, wie sie von Vorstellungen oder von vorübergehenden oder constitutionellen Dispositionen des Organismus bedingt sein können, greifen doch auch wieder in die ganze Lebensthätigkeit desselben ein und, wie Hufeland, so wird jeder denkende Arzt Kant darin beistimmen, daß das Gemüth eine Macht über die physischen Krankheitsempfindungen auszuüben vermöge. Ja, es fehlt nicht an zahlreichen Beispielen, wo Gemüthsaffecte, Hoffnung und Vertrauen oder Verzweiflung und Angst, physische Heilungen oder Erkrankungen erzielen halfen. In jedem Augenblick des Lebens erweist sich die physisch-psychische Wechselwirkung und gibt selbst des Menschen äußere Erscheinung davon Zeugniß, wie wenn z. B. eine freudige oder düstere Stimmung, eine denkende Anspannung oder gedankenlose Theilnahmslosigkeit sich in der Veränderung der Gesichtszüge ausdrückt. Die moralische und intellectuelle Arbeit und Entwicklung eines ganzen Lebens kann sich darin ausprägen. So erscheint es, von hier aus angesehen, als ganz unmöglich, die Seele als einen eigenthümlichen Factor des menschlichen Lebens zu läugnen. Und nur wenn eine Selbständigkeit des geistigen Lebens gegen die Impulse des Organismus zugestanden wird, kann noch von einer Kraft sittlicher Selbstbestimmung die Rede sein. Vergeblich aber sehen wir uns in dem fast alle Materien erörternden Buche



von Strauß nach einer Untersuchung über die Möglichkeit der Willensfreiheit um. Die Frage ist so wichtig wie irgendeine andere, sie steht auch in dem Vordergrunde der wissenschaftlichen Discussionen des Tages — also ein zufälliges Uebersehen liegt bei unserm so umsichtigen Verfasser kaum vor. Wir fordern aber diese Untersuchung, weil die Willensfreiheit sich keineswegs von selbst ergibt, und weil die Frage im Zusammenhang mit dem Problem von der Fortdauer steht; denn läge im geistigen Leben die Macht einer freien Initiative, so müßte ein gegen den Organismus selbständiger Grund derselben zugegeben werden, und die Folgerung von der Vernichtung des ersteren auf die Vernichtung des letzteren verstände sich noch nicht von selbst. Nachdem aber Strauß die Physiologie für die Begründung seiner Negation zum Worte kommen läßt, hätte er es auch hervorheben müssen, daß die Untersuchungen derselben über die Acte der sinnlichen Wahrnehmung und die Entstehung des Bewußtseins die Annahme eines Factors neben dem sensiblen Nervensystem und dem Gehirn wahrscheinlich machen. So äußert Ludwig, daß die Empfindung nicht schon aus dem physiologischen Zusammenwirken der Nerven im Hirn und Rückenmark erklärt werden könne, sondern daß jenseits der Sehhügel und der mittleren Lappen der großen Hemisphären des Gehirns, sei es in den Lappen oder Commissuren, noch etwas zu den erregten Nerven hinzutreten müsse, damit sich die Empfindung bilde. „Es scheint zwar bei oberflächlicher Betrachtung

— sagt Dubois-Reymond in der oben angeführten Rede — als könnten durch die Kenntniß der materiellen Vorgänge im Gehirn gewisse geistige Vorgänge und Anlagen uns verständlich werden. Das geringste Nachdenken lehrt, daß dieß Täuschung ist. Nur über gewisse innere Bedingungen des Geisteslebens, welche mit den äußern durch die Sinneseindrücke gesetzten etwa gleichbedeutend sind, würden wir unterrichtet sein, nicht über das Zustandekommen des Geisteslebens durch diese Bedingungen. . . Es ist in keiner Weise einzusehen, wie aus dem Zusammenwirken einer Anzahl von Kohlenstoff-, Wasserstoff-, Stickstoff-, Sauerstoff- 2c. Atomen Bewußtsein entstehen könne. . . Daß es vollends unmöglich sei und stets bleiben werde, höhere geistige Vorgänge aus der als bekannt vorausgesetzten Mechanik der Hirnatome zu verstehen, bedarf nicht der Ausführung. . . Unser Naturerkennen ist eingeschlossen zwischen den beiden Gränzen, welche einerseits die Unfähigkeit, Materie und Kraft, andererseits das Unvermögen, geistige Vorgänge aus materiellen Bedingungen zu begreifen, ihm ewig vorschreiben."

Alle Formen der Religion, in welchen der Mensch durch Beten, Opfern und Glauben u. s. w. zum Ziel seiner Wünsche zu gelangen sucht, erscheinen unserm Kritiker als ein Wahn, den sich und der Menschheit abzuthun das Bestreben jedes zur Einsicht Gekommenen sein müßte, als eine Schwachheit, die der Menschheit vorzüglich während den Zeiten der Kindheit anklebte,



der sie aber mit dem Eintritt der Reife entwachsen soll. Doch der Fortschritt der Verstandesbildung, besonders sobald sie sich durch Beobachtung der Natur und ihrer Gesetze vermittelt, schränke die Religion immer mehr ein, und so gleiche, nach einem mehr bittern als witzigen Ausdruck des Verfassers, das religiöse Gebiet in der menschlichen Seele dem Gebiet der Rothhäute in Amerika, das, man mag es beklagen oder mißbilligen so viel man will, von deren weißhäutigen Nachbarn von Jahr zu Jahr mehr eingeengt wird.

Man glaubt in diesen Worten die Sprache von Holbachs System der Natur zu vernehmen, welcher die Religion gleichfalls für das größte Unglück des Menschengeschlechts und denjenigen für den größten Wohlthäter desselben erklärte, welcher sie austilgen könnte. Allerdings, wenn das Hoffen und Glauben auf die Hülfe des persönlichen Gottes den Menschen zu einer völligen Unthätigkeit veranlaßte, dann wäre die Religion von unberechenbarem Schaden für die Wohlfahrt jedes Einzelnen und des ganzen Geschlechts. Aber der Stifter der christlichen Religion fordert neben dem kindlichen Vertrauen auf den göttlichen Vater zugleich das Wuchern mit den von ihm verliehenen Pfunden. Fehlt die eigene Arbeit für die Gestaltung des Lebensloofes nicht, so sind religiöses Hoffen und Fürchten, welche in dunklen Stunden die ethische Kraft im Menschen aufrecht zu halten oder aufs neue zu stärken vermögen, von positivem Werthe. Die Nationalökonomie kann allerdings keine

quantitative Schätzung von dem Umfang der Wirksamkeit des sittlichen Willens in der menschlichen Gesellschaft vornehmen, aber sie weiß von dieser Wirksamkeit, und ist keinen Augenblick zweifelhaft, daß alles, was diesen Factor zu kräftigen im Stande ist, der allgemeinen Wohlfahrt dient. Nicht bloß indem sie Millionen unter der Last des Lebens tröstend aufrichtete und sie mit unverdrossenem Muth an ihren Pflichten und Aufgaben fortarbeiten hieß, sondern auch indem sie durch die Furcht vor einer strafenden Vergeltung die wilden Begierden im Menschen fesselte und den vulkanischen Boden unter der menschlichen Cultur beherrschte, hat das Christenthum die Arbeit und das Capital derselben gefördert. Denn leider so ist die weitaus größte Masse unseres Geschlechts nicht beschaffen, und es besteht auch gegenwärtig wenig Hoffnung, daß es einstmals allgemein zu dieser Beschaffenheit kommen solle, daß das Gute und Rechte um des Guten und Rechten willen ohne Hoffnung und Furcht von ihm gethan wird. Mein Freund, der Philosoph Lazarus, hat jüngst auf den nationalökonomischen Werth, auf die productive Kraft der idealen und ethischen Empfindungen und Mächte im Menschenherzen, hingewiesen und darunter die religiösen an die erste Stelle gesetzt.

Doch Strauß will ja die Religion nicht vernichten, er will sie nur umwandeln. Freilich nicht mehr den persönlichen Gott können er und seine Gesinnungsgenossen glauben und verehren, dafür aber soll man sich

in die Ordnung und das Gesetz, das uns im Wechsel der Dinge als das Bleibende, in allen Stürmen als das Siegreiche und innerhalb des allgemeinen wie des individuellen Menschenlebens als das Vernünftige und Gute offenbar wird, mit liebendem Vertrauen ergeben. Dieß ist die Religion, welche auf dem Standpunkte der modernen Weltansicht allein noch möglich und zulässig sein soll. Strauß hat indeß selbst gefühlt, daß die pessimistische Philosophie eines Schopenhauer in solcher Auskunft und Anweisung sich nicht zufrieden geben wird, und sucht mit leichter Kunst das Medusenantlitz, welches ihm diese in den zahllosen Leiden und Uebeln des menschlichen Lebens entgegenhält, abzuwehren. Es ist mir aber, als hörte ich Schopenhauer sagen: „Du forderst zum liebenden Vertrauen in die Gesetze der Natur und in die fortschreitende Hervorbildung des Höhern aus dem Niedrigen auf, und weißt doch, wie die Natur mit rücksichtsloser Vernichtung über den Menschen und seine Werke hinwegschreitet, und erkennst jene Hervorbildung bedingt durch den Kampf ums Dasein, wo der Stärkere und Listigere den Schwachen vertilgt, und meinst mit solcher Aufforderung die Millionen von Unterdrückten und Gequälten nicht nur zur Resignation, sondern auch noch zu einer religiösen Empfindung, zum liebenden Vertrauen in diese Nothwendigkeit zu stimmen? Werden alle diese Elenden nicht glauben, du treibest nur einen grausamen Spott mit ihnen?"

Einem Naturgesetz gegenüber — man denke z. B.

an das Gesetz der Schwere — ist wohl Bewunderung, aber kein Act des Gemüthes, wie das liebende Vertrauen ist, möglich, um so weniger möglich, wenn, wie Strauß selbst im Verlaufe seiner Darlegungen noch ausspricht, die Gesetze der Natur wieder dem allgemeinen Untergang alles menschlichen Lebens entgegentreiben.

Aus der Wolke
Quillt der Segen,
Strömt der Regen,
Aus der Wolke, ohne Wahl,
Zuckt der Strahl.

Liebendes Vertrauen kann nur einer andern Persönlichkeit gegenüber geübt werden. Soll daher noch Religion sein und in ihr Liebe und Vertrauen, so kann die Gottheit nicht als bloßes Naturgesetz und blinde Naturgewalt vorgestellt werden.

III.

Es ist vielfach eine ganz andere Physiognomie, mit welcher uns Strauß im dritten Abschnitt entgegentritt: statt einer kritischen Darstellung ein dogmatischer Vortrag, der kaum einmal von einer leisen skeptischen Bemerkung begleitet wird; ein scheues Ignoriren der Ergebnisse des kritischen Idealismus über die Bedingungen des menschlichen Erkennens, dafür aber ein einfaches und doch nicht immer getreues Erzählen der Resultate der gegenwärtigen Naturforschung; fast nirgends mehr eine principielle philosophische Untersuchung und Erörterung, statt dessen eine naive Genügsamkeit mit dem äußerlichsten Empirismus. Man erhält den Eindruck, als habe der Verfasser sein großes kritisches und speculatives Talent im Kampfe gegen den Theismus und die positiven Religionen verbraucht.

Mit der Behauptung der räumlichen wie zeitlichen Unendlichkeit des Universums beginnt Strauß die Entwicklung der neuen Dogmatik. Kant bekanntlich hat das Problem: ob die Welt zeitlich räumlich begränzt oder unbegränzt sei, für unlösbar erklärt; Strauß aber meint, dasselbe dadurch entscheiden zu dürfen, daß er die Endlichkeit aller Weltkörper in der Unendlichkeit des Weltganzen ausspricht. Auf eine solche Auskunft, wenn sie den

Schwierigkeiten des Problems gegenüber genügen könnte, wäre gewiß der scharfsinnige Verfasser der „Naturgeschichte und Theorie des Himmels" auch verfallen. Aber derselbe hatte die Frage allgemein und principiell bezüglich der Welt überhaupt und nicht bloß in Rücksicht einiger Systeme oder Sterne innerhalb derselben gestellt. Strauß umgeht also von vornherein das Kant'sche Problem, gibt eine Lösung, welche auf die Frage gar nicht paßt und sucht durch eine solche Tactik einen weniger aufmerksamen und denkenden Leser von den Schwierigkeiten derselben abzulenken. Und in der That, wenn der Raum der Idee, der mathematische Raum, nicht begränzt gedacht werden kann, so stellt sich die Sache für den empirischen Gesichtspunkt sogleich ganz anders dar. Der unendliche Raum erfordert die unendliche Materie, die unendliche Materie die Unendlichkeit der Stern-Individuen, und unter ihnen wieder die Unendlichkeit jeder Art derselben. Aber, worauf Olbers hingewiesen hat, die Annahme einer unendlichen Zahl von Licht und Wärme ausstrahlenden Fixsternen führte nothwendig zu dem Schlusse, daß das ganze Himmelsgewölbe überall in einem Glanz und mit einer Wärme strahlte wie gegenwärtig die Sonnenscheibe. Dem widerspricht nun unsere Erfahrung. — Wenn vor der Bildung unseres Sonnensystems und unserer Erde schon eine Unendlichkeit von entstandenen und wieder vergangenen Weltkörpern liegt, wie ist es möglich, daß diese unendliche Reihe zu Ende kam? Indem unser Stern als ein

neues Glied an diese Reihe sich anschließt, wird dieselbe offenbar vermehrt; sie kann darum nicht die unendliche Reihe gewesen sein. Ferner ist die unendliche Zeit die Einheit aller Momente; sie kann demnach nicht gegeben sein in den verflossenen Momenten, da sie erst mit dem gegenwärtigen und allen zukünftigen zusammen die unendliche Zeit ist.

Diese Bedenken müßten erst verscheucht werden, ehe man die Unendlichkeit von Raum und Zeit behauptet; stehen aber denselben ebenso schwere gegen die Endlichkeit gegenüber, so mag hier eine Schranke des menschlichen Erkennens eingestanden werden, wie es der große kritische Philosoph gethan hat. Behauptungen wie die von Strauß können keinen theoretischen Werth beanspruchen — sie sind einfach dogmatisch.

Der Verfasser führt uns hierauf die bekannte Nebulartheorie, wie sie von Kant und Laplace entwickelt wurde, vorüber, und referirt aus dem Kleinerwerden der Bahn des Encke'schen Kometen den bekannten Schluß auf den Untergang unseres Sonnensystems. Davon, daß das Dalton'sche Gesetz von der Diffusion der Gase der Nebulartheorie eine große Schwierigkeit bereitet und wie etwa dieselbe entfernt werden könne, erfahren wir nichts. Und im directen Widerspruch mit der Folgerung, welche Helmholtz, Clausius u. a. aus den Beobachtungen bei der Transformation der physikalischen Kräfte auf das Aufhören aller Bewegung im Weltall zu ziehen sich genöthigt sahen, will Strauß gerade aus dieser Umsetzung

der gehemmten Bewegung in Wärme und der Wärme wieder in Bewegung die Möglichkeit dämmern sehen, daß die Natur eben in der Hemmung einer kosmischen Bewegung das Mittel besitze, aus dem Tod neues Leben hervorzurufen. Helmholtz hingegen sagt: „Wenn das Weltall ungestört dem Ablaufe seiner physikalischen Processe überlassen wird, wird endlich aller Kraftvorrath in Wärme übergehen und alle Wärme in das Gleichgewicht der Temperatur kommen. Dann ist jede Möglichkeit einer weiteren Veränderung erschöpft, das Weltall wird zur ewigen Ruhe verurtheilt sein." Und Clausius erklärt sich dahin: „Wenn auch der gegenwärtige Zustand der Welt noch sehr weit von dem Gränzzustande (todter Unbeweglichkeit) entfernt ist, und wenn auch die Annäherung an denselben so langsam geschieht, daß alle Zeiträume, die wir historische Zeiten nennen, nur ganz kurze Spannen sind im Vergleiche mit den ungeheuren Zeiten, welche die Welt zu verhältnißmäßig geringen Umgestaltungen bedarf, so bleibt es immerhin ein wichtiges Ergebniß, daß ein Naturgesetz aufgefunden ist, welches mit Sicherheit schließen läßt, daß in der Welt nicht alles Kreislauf ist, sondern daß sie ihren Zustand fort und fort ändert und so einem Gränzzustande zustrebt". — Wem demnach eine solche Consequenz nicht gefallen würde, wie dieß bei Strauß der Fall ist, der dürfte den alleinigen Grund einer geordneten Welt nicht bloß im bewegten und nach mechanischer Causalität sich gestaltenden Stoffe suchen, sondern müßte die Wirksamkeit

noch anderer, die mechanische Causalität geradezu beherrschender Kräfte postuliren.

Unstatthaft ist auch die Annahme des Verfassers, daß bei jenen Sternen, die durch plötzliches Aufflammen sich zum Glanze von Sternen erster oder zweiter Größe erhoben, um nach längerer oder kürzerer Zeit wieder hinzuschwinden, an zusammenstürzende Welten gedacht werden müsse, die durch einen Verbrennungsproceß einer neuen Bildung entgegengehen. Es sind dieß, wie Zöllner wahrscheinlich gemacht hat, Sterne, welche sich in jenem Stadium ihrer Entwicklung befinden, wo ihre Oberfläche bereits kalt und dunkel geworden ist, und sie nur noch durch vorübergehende Eruptionen aus dem feuerflüssigen Innern vorübergehend aufleuchten. Sie gehen ihrer vollendeten Erkaltung entgegen, mit deren Eintritt sie unsern Augen entschwinden. — In der Frage über die Bewohnung der Planeten, in welcher sich Kant zu großen Phantastereien hat verleiten lassen, beobachtet unser Verfasser eine vorsichtige Zurückhaltung, und sie ist auch dringend geboten, weil hier die Gefahr der abenteuerlichsten Vorstellungen so nahe liegt.

Es wird hierauf die Entwicklungsgeschichte des Erdkörpers nach den Anschauungen der gegenwärtigen Geologie und Paläontologie vorgetragen, und an der Stelle, wo der Hervorgang des Lebens aus der sogenannten unorganischen Natur gezeigt werden soll, auf Huxley's Bathybius und Häckels Moneren als diejenigen Bildungen hingewiesen, wodurch die Kluft ausgefüllt heißen

kann. Strauß verwirft die Vorstellung von der Lebenskraft, von einem typischen Princip im Organismus will er nichts wissen, als eine besondere chemische Verbindung, als eine nur complicirtere Mechanik erscheint ihm derselbe. „Es handelte sich," sagt er bezüglich der Entstehung der Organismen, nicht darum, daß etwas neues geschaffen, sondern nur darum, daß die schon vorhandenen Stoffe und Kräfte in eine andere Art von Verbindung und Bewegung gebracht wurden, und dazu konnte in den von den jetzigen so durchaus abweichenden Verhältnissen der Urzeit, bei der ganz andern Temperatur, Mischung der Atmosphäre u. s. w. eine hinreichende Veranlassung liegen." Die Chemie, hat einmal Feuerbach gesagt, ist die Metaphysik der Zukunft. Da Strauß, nachdem er durch den freien Chemismus der Natur den ersten Organismus glücklich zu Stande gebracht glaubt, in Darwins Ideen von der Fortbildung der primitiven Formen des Lebens auf dem Wege der natürlichen Zuchtwahl einstimmt, so ist schließlich das geistige Dasein, die Innerlichkeit und das Denken des Menschen ebenfalls nur das Product der Stoffe, die in der complicirten Mechanik seines Körpers zusammenwirken. Aber auf daß es zu solchem Endresultat kommen konnte, mußten doch schon die Atome selbst mit einem, wenn auch noch so minimalen, Vermögen der Subjectivität, das sich in ihrer Vereinigung zu einem Totaleffect entbindet, ausgerüstet sein; sie könnten daher nicht bloße Stoffatome sein, denn wenn in der Wirkung nicht sein kann, was

sich in den Ursachen nicht findet, so kann doch aus bloß objectiven, nur ausgedehnt existirenden, blinden Factoren, wie die Stoffatome sein sollen, nicht das Product des Bewußtseins entstehen.

Indem Strauß sich anschickt in sein Bekenntniß den Darwinismus aufzunehmen, geschieht dieß mit der Bemerkung: „daß Darwin mit dem Begriff der Entwicklung Ernst zu machen und ihn an der ganzen Welt des Lebens durchzuführen den ersten wahrhaft wissenschaftlichen Versuch gemacht habe.“ Der Schüler Hegels kann sich aber darüber nicht täuschen, daß Darwins Lehre keine Entwicklungstheorie ist, daß die Entwicklung als Entfaltung eines Keimes und Verwirklichung einer bestimmten Anlage ohne den Zweck und ohne eine innere Nothwendigkeit des Fortschritts nicht gedacht werden kann. Darwin hingegen läugnet alle Teleologie, ausdrücklich verwirft er ein Gesetz nothwendiger Höherbildung und Vervollkommnung der Organisationen. Strauß selbst verhält sich offenbar im Problem der Teleologie unsicher. Einerseits sagt er, daß über die letzten Fragen, so über Zweck und Zufälligkeit der Welt, nur die Philosophie Auskunft ertheilen könne, und braucht selbst die Kategorie des Zwecks für seine Construction des Weltprocesses, freilich sogleich mit der Verwahrung, „daß er sich dabei bestimmt bewußt bleibe sich lediglich subjectiv auszudrücken, indem er unter Weltzweck nur das verstehe, was er als das allgemeine Ergebniß des Zusammenspiels der in der Welt wirksamen Kräfte zu er-

kennen glaube.“ Also doch ein Zusammenspiel der Weltkräfte, wobei es, nach des Verfassers eigenen Worten, zur möglichst reichen Lebensentfaltung und Lebensbewegung im Allgemeinen kommt, und eine aufsteigende und mit ihrem Aufsteigen selbst über den einzelnen Niedergang übergreifende Richtung dieser Bewegung stattfindet? Aber nöthigt dieses Zusammenspiel nicht den Gedanken an die ursprüngliche, zu Grunde liegende, alle einzelnen Kräfte beherrschende und sich in ihrer Thätigkeit verwirklichende Einheit auf — und was ist dieß anderes als der Begriff des Zweckes, der auf solche Weise als die Form des Weltprocesses statuirt wird? Trotz alledem wird Darwin von Strauß gepriesen, daß er den Zweck aus der Natur hinausgejagt habe — und zwar fast auf derselben Seite wird er dafür gepriesen, wo unser Verfasser den Zweck der Zufälligkeit gegenüberstellt und der Philosophie allein die Aufgabe vindicirt, in dieser Frage zu entscheiden. Unglücklich gestaltet sich demnach auch die Argumentation, womit Trendelenburg, welcher aus dem Bau des Auges im dunkeln Mutterschoß auf eine Zweckthätigkeit in demselben geschlossen hatte, widerlegt werden soll. Weil nämlich das Auge allmählich im Fortbildungsproceß der thierischen Organisationen entstanden ist, so versteht es sich von selbst, daß im Schooße des schon sehenden Thieres dem Fötus das Sehorgan angebildet werde. Allerdings versteht sich dieß, nicht aber so die successive Ausbildung des Auges in der Reihenfolge jener Organisationen. Die ersten

Anlagen zum Auge treten in einer Weise auf, wo das Thier noch gar nichts damit anzufangen weiß und eben, weil es keinen Gebrauch davon machen kann, nach dem Princip der natürlichen Zuchtwahl auch nicht selbst die Fortbildung desselben zu betreiben im Stande ist. Zudem weiß die Physiologie wohl davon, daß nichtgebrauchte Organe atrophiren, nicht aber das Gegentheil, daß functionsunfähige Rudimente durch Nichtgebrauch sich entwickeln. Dazu kommt noch, was Virchow sagt, nämlich: „Erziehung und Arbeit sind, wenn sie auch in gewissem Grade bestimmend wirken, doch außer Stande, Anlagen zu wecken, welche nicht vorhanden, Organe auszubilden, welche unvollständig vorgebildet sind.“ Man erkläre, wie es zu diesen ersten Bildungen kommt, die, erst spät und weiter entwickelt, nutzbar werden können; denn das Factum der Anlage des Sehorgans kann uns doch noch nicht für die Erklärung dieses seltsamen Phänomens gelten. Hier ist eine Zukunft anticipirt und wird durch eine allmählich sicher fortschreitende Entwicklung realisirt. Alfred Wallace, der Mitbegründer der Darwin'schen Theorie, hat gerade aus der Thatsache, daß im rohen Menschen sich schon Anlagen finden, mit denen er noch nichts anzufangen weiß, ja die ihm in seinen primitiven Zuständen eher schädlich als nützlich sind, aus dieser Mitgift der Natur von Mitteln für erst zukünftige Leistungen, das Walten einer Zweckthätigkeit erschließen zu müssen geglaubt.

Strauß sieht sich übrigens selbst zu dem Geständniß

genöthigt, daß Darwins Theorie noch höchst unvollkommen sei, noch unendlich vieles unerklärt lasse, und zwar nicht bloß Nebensachen, sondern rechte Haupt- und Cardinalpunkte. Gewiß; aber es ist nicht zu sehen, daß Darwin und seine getreuen Schüler Anstalten machten, die Mängel der Theorie zu heben, für die schärfsten und erschütterndsten Einwürfe hat Darwin selbst keine Aufmerksamkeit, und ebenso wiederholt Häckel ohne genügende Berücksichtigung und Widerlegung der Gegner seine einmal gemachten Aufstellungen. Für die Wahrheit dieser meiner Behauptung verweise ich zur Orientirung den Leser auf meine Schrift: „Die Lehre Darwins", wo ich die Einwürfe geachteter Naturforscher gegen Darwin zusammenzustellen und mit neuen zu vermehren suchte. Auch Wagners Migrationshypothese, auf welche Strauß mit Anerkennung zu sprechen kommt, löst die Bedenken gegen eine nicht aus innerem Weltentwicklungsgesetz erfolgende Höherbildung der Organismen nicht. Ich berufe mich hierfür auf meine Kritik der Wagner'schen Theorie, worauf ich bis jetzt noch immer die Antwort zu erwarten habe.

Nach Strauß wären es bloß spottlustige Literaten, welche die Affenabstammung des Menschen bestreiten, aber auch berühmte Naturforscher, wie die Zoologen Baer und Giebel, die Anatomen Virchow und Aeby haben die Unzulässigkeit dieser Annahme auf dem gegenwärtigen Standpunkte der Wissenschaft nachgewiesen. Und mindestens zu viel gesagt ist es, wenn unser Verfasser be-

hauptet; daß die ältesten der aufgefundenen Menschenschädel eine sehr thierische Bildung zeigen. Während an dem fossilen Schädel von Engis der Anatom Huxley in keinem Theil des Baues eine Degradation bemerkt und daher meint, daß dieser Schädel ebenso gut das Gehirn eines Philosophen wie eines gedankenlosen Wilden enthalten haben kann, urtheilt er von den Schädelknochen aus dem Neanderthal: daß die affenähnlichen Beziehungen, welche diese andeuten, nicht tief in die Organisation eingedrungen sind, und daß sie darum in keiner Weise als die Ueberreste eines zwischen Affe und Mensch in der Mitte stehenden menschlichen Wesens angesehen werden können. Ebensowenig wollen in diesem Schädel Schaaffhausen, Lyell u. a. eine solche Uebergangsform erkennen, ja Busq, Bernard David, Gratiolet und Prunner-Bey erklären ihn für ganz nahe stehend der menschlichen Gattung oder durchaus in dieselbe gehörig. Vogt allerdings, von welchem Strauß an einer Stelle selber sagt, daß er kein Mann nicht sei, hat die Ansicht aufgestellt, die unser Verfasser wiederholt. Auch die in neuester Zeit in der Höhle Cro-Magnon aufgefundenen Schädel sind im ganzen wohlgebildet und von großer Gehirnhöhle. Eine objectiv-wissenschaftliche Darstellung würde gefordert haben, daß Strauß diesen gegenwärtigen Stand unserer Kenntnisse vom fossilen Menschen mitgetheilt hätte; indem er aber dieß unterläßt und auf die Seite Vogts sich stellt, erscheint er als Partei, und seine Darstellung als tendenziös. Diesen

Eindruck erhält man namentlich auch durch die Vergleichung von ein paar anderen Stellen des Buches. Nämlich, wo es ihm gilt, den Schluß aus der zweckmäßigen Einrichtung der Welt auf eine weltschaffende Intelligenz zu bestreiten, sagt Strauß: daß es eine irrige Voraussetzung ist, daß nur bewußte Intelligenz Zweckmäßiges schaffen könne. Später, wo es ihm gilt, Hartmanns Lehre von einem bewußtlosen, als Weltseele in allen Atomen und Organismen zweckthätig wirkenden Absoluten zu widerlegen, tadelt er es, daß hier einem Unbewußten Leistungen und ein Verfahren dabei zugeschrieben werden, die nur einem Bewußtsein zukommen können.

Es wird uns hierauf die affenartige Horde, die wir als Wiege des Menschengeschlechts anzusehen haben, mit ihren Anstrengungen nach Menschwerdung sehr anschaulich geschildert. Schon der Fortschritt zum aufrechten Gang wird als „keine Kleinigkeit“ bezeichnet, noch gewaltiger aber sei der vom wilden Aufschrei des Affen zu der articulirten menschlichen Sprache gewesen. Indeß hätten die meisten höheren Thiere, und also auch die Affen, schon eine Art von Sprache, sie stießen nämlich Warnungsrufe aus und gäben in verschiedenen Affecten verschiedene Laute von sich, die von ihresgleichen verstanden würden. Doch sehen wir bei keiner der jetzigen Affenarten dieses Vermögen sich weiter entwickeln: was er auch sonst lernen möge, sprechen lerne der Affe auch in der Umgebung des Menschen nicht.



Man sollte glauben, diese zuletzt erwähnte Thatsache hätte Strauß auf das Gewagte seiner Ausführungen aufmerksam machen müssen. Längst haben unsere Sprachforscher den Unterschied des Lautes als des bloßen Ausdrucks der Empfindung und des Wortes als der Offenbarung des Gedankens unterschieden. So wenig die Empfindung sich von selbst zum Gedanken oder Begriff erhebt, sondern dazu das Subject nothwendig ist, welches die Empfindung denkend bearbeitet, so wenig erhebt sich der Empfindungslaut zum Wort oder wird dazu verwendet, wenn nicht eine höhere als bloß die empfindende Subjectivität vorhanden ist, welche diese Erhebung und Verarbeitung vollzieht. „Das Reich der Sprache," sagt Horne Tooke, „ist auf den Sturz und Untergang der Interjectionen begründet." Und ebenso behauptet Max Müller, daß die Sprache da anfängt, wo die Interjectionen aufhören; denn es bestehe doch offenbar ein großer Unterschied zwischen einem wirklichen Worte wie z. B. „lachen" und der Interjection ha! ha!, zwischen „leiden" und oh weh!

Es sind keine anatomischen Hindernisse, welche das Thier nicht zum Sprechen gelangen lassen. Sprechen lernen wird das Thier nur unter der Voraussetzung, daß es sich zur denkenden Subjectivität innerlich fortbildet; findet aber dieser Proceß wirklich statt, dann haben wir nicht mehr das Thier, sondern den Menschen vor uns. Doch fehlt noch viel, wenn nicht alles, daß wir diesen Fortschritt aus Darwins Hypothese einzusehen

vermöchten. „Der Mensch spricht," sagt Max Müller, „aber kein Thier hat je ein Wort hervorgebracht. Die Sprache ist unser Rubicon, und kein Thier wird wagen ihn zu überschreiten. Dieß ist unsere thatsächliche Antwort, die wir denen ertheilen, welche von Entwickelung reden, welche glauben, daß sie wenigstens die Uranfänge aller menschlichen Fähigkeiten im Affen entdecken, und welche gern die Möglichkeit offen erhalten möchten, daß der Mensch nur ein begünstigtes Thier, der triumphirende Sieger in dem uranfänglichen Kampf um das Leben sei. Die Sprache ist etwas Handgreiflicheres als eine Falte des Gehirns oder eine besondere Formation des Schädels. Sie läßt keine Spitzfindigkeiten zu, und kein Proceß natürlichen Auswählens wird je bedeutungsvolle Wörter aus dem Vogelgesang oder dem Thiergeschrei herauslesen."

Grund und Folge, Ursache und Wirkung würden verwechselt, wenn man, wie Strauß geneigt scheint, die Fähigkeit zu denken erst mit der Wortbildung eintreten ließe. Umgekehrt, nur der bereits denkende Mensch, welcher in sich einen Inhalt hat, den er nicht mehr durch den Empfindungslaut oder durch die Gebärde offenbaren kann, hat das Bedürfniß des Wortes. Das Wort kann als Ausdruck des Gedankens nicht früher als dieser sein. Auch der Taubstumme denkt, der das Wort nicht hört und nicht besitzt.

Das Denken entwickelt sich an Vorstellungen, und der Begriff kleidet sich, ehe er im Worte gleichsam

incarnirt wird, in die allgemeine Vorstellung als in sein innerliches Schema.

Nur dem Grade, nicht der Art nach, sagt Strauß, sind die Thiere vom Menschen unterschieden, denn intellectuelle Fähigkeiten, sowie die Anfänge des moralischen Gefühls geben sich bereits in jenen kund. Man wird sich aber noch erinnern, daß weiter oben, bei der Erklärung des Ursprungs und der Thatsache der Religion, bemerkt worden ist, daß dieselbe dem Thiere mit der Vernunft fehle. Ist nun die Vernunft ein neues Vermögen im Menschen, das in der vorausgehenden thierischen Schöpfung sich nicht findet, so ist derselbe auch qualitativ vom Thier unterschieden; ist sie aber nur eine höhere Steigerung der seelischen Fähigkeiten des Thiers, so begreifen wir nicht, warum bei diesem nicht ebenso, wie die Ansätze zu einem sittlichen Familienleben, auch die Spuren einer Religion sich zeigen.

Aber freilich, es zieht sich eine große Lücke durch das ganze Buch von Strauß. So oft spricht er von der Vernunft und doch sagt er uns niemals, worin die Vernunft bestehe, welches ihre Gesetze sind. Auch in der allerdings höchst dürftigen Beschreibung des Erkenntnißprocesses, wo doch die Stelle für diese Erklärung gewesen wäre, erfahren wir nichts von ihr. Oder wäre vielleicht dieß als die Erklärung der Vernunft bei Strauß zu nehmen, daß sie das Vermögen ist, Gattungsbegriffe zu bilden? Dieses Vermögen aber müßte man jedenfalls dem Thiere auch vindiciren, wenn man ihm Denkthätigkeit

zuschreibt, denn Urtheilen und Schließen ist ohne die Bildung von Gattungsbegriffen nicht möglich. Aber gesetzt auch, das Thier hätte dieses Vermögen nicht, so würde es gemäß den Anschauungen eines Schülers von Darwin doch nicht im Nachtheil dem Menschen gegenüber sein, da ja nach Darwin der Gattungsbegriff keiner Wirklichkeit entspricht, sondern nur eine subjective arbiträre Vorstellung ist.

Die Annahme einer besondern, vom Organismus noch zu unterscheidenden, Seelensubstanz wird aus der Thatsache des Gebundenseins der geistigen Thätigkeit an das Gehirn verworfen. Wie von einem ausgedehnten nichtdenkenden Ding, dergleichen der menschliche Leib ist, auf ein nichtausgedehntes denkendes Ding, dergleichen die Seele eines sein soll, Eindrücke übergehen, wie von dem letzteren auf das erstere Antriebe zurückgehen u. s. w., habe noch keine Philosophie erklärt und werde es nie erklären. Aber dieser Unfähigkeit der Philosophie steht, wie wir aus der früher beigebrachten Erklärung von Dubois-Reymond entnahmen, die Unfähigkeit der Physiologie gegenüber, aus der Ordnung und dem Zusammenwirken der Hirnatome das Bewußtsein zu erklären. Doch unser Verfasser glaubt bereits den Weg gefunden zu haben, auf welchem das Räthsel gelöst wird. „Wenn unter gewissen Bedingungen Bewegung sich in Wärme verwandelt, warum sollte es nicht auch Bedingungen geben, unter denen sie sich in Empfindung verwandelt? . . . Auf der einen Seite wird der Nerv



berührt, in innere Bewegung gesetzt, auf der anderen spricht eine Empfindung, eine Wahrnehmung an, springt ein Gedanke hervor; und umgekehrt setzt auf dem Wege nach außen die Empfindung und der Gedanke sich in Bewegung der Glieder um."

Dieser Einfall, die psychischen Erscheinungen im Nexus der Umsetzung der physischen Actionen begreifen zu wollen, ist unseren Naturforschern längst gekommen. Auf die Frage aber, ob jemals die psychische Thätigkeit in die Kette der sich transformirenden Kräfte aufgenommen werden könne, antwortet Donders: daß dazu nicht die geringste Aussicht bestehe. „Das Wesen aller Formen von Arbeit und Arbeitsvermögen, die wir kennen und messen," sagt der berühmte Physiologe, „ist Bewegung und Bedingung von Bewegung, und niemand kann sich eine Vorstellung machen, wie aus Bewegungen, auf welche Weise sie auch immer combinirt seien, Bewußtsein oder irgend eine psychische Thätigkeit entstehen könne. Psychische Thätigkeit ist, sowie wir sie an erster Stelle in uns selbst wahrnehmen, in Form und Wesen vollkommen eigenthümlich. Nirgends zeigt sie einen Uebergang oder eine Verwandtschaft zu anderen Naturerscheinungen, und das Gesetz von der Erhaltung der Kraft, welches für alle bekannten Naturkräfte gültig, bei jeder Untersuchung als leitendes Princip angenommen wird, ist vollkommen außer Macht, die psychischen Erscheinungen unter seine Herrschaft zu bringen. Denn abgesehen von ihrer specifischen Natur, die ihr Entstehen

aus chemischer Spannkraft ebenso undenkbar macht als ihre Umwandlung in Wärme oder elektrische Bewegung, lassen sie sich weder messen noch wägen, und wir kennen für Gefühl, Verstand oder Willen keine Einheit, womit sie sich in Zahlen ausdrücken lassen."

Ich kann nicht verhehlen, daß dieser Einfall des sonst so geistvollen und scharfsinnigen Denkers Strauß mich mit tiefer Betrübniß erfüllte. Da erweist sich allerdings von seiner Philosophie, was er von der Philosophie gegenwärtig im allgemeinen behaupten zu dürfen glaubt, daß ihr die Federn ausgefallen sind. Die geringste Reflexion auf die Vorgänge des Bewußtseins hätte ihn vor solchen Verirrungen zurückhalten müssen. Eine Empfindung, eine Wahrnehmung spricht an, sagt er, aber wen spricht sie denn an, wenn nicht die Subjectivität, die schon da ist? Und wenn der Gedanke sich in Bewegung umsetzte, müßte er uns da nicht in dem Augenblick entschwinden, wo wir ihn ausführen, da ja die That selbst mit der vorher als Vorstellung vorhandenen Kraft vollbracht würde? Blind und bewußtlos würden wir demnach während des Handelns selbst. Aber unsere Erfahrung lehrt zu evident das Gegentheil, der Geist braucht die in ihm erzeugte Vorstellung nicht wieder auszugeben, er behält sie in sich, auch wenn er nach ihr handelt, und er braucht sie gar nicht in einer äußeren Bewegung zu realisiren. Diese Thatsachen widersprechen aber ganz der Mechanik der Natur; denn die Actionen der Materie transformiren sich unaufhaltsam



in einander, jeder Körper gibt die ihm mitgetheilte Bewegung wieder aus, jede Wirkung wird wieder zur Kraft und wandelt unablässig in neuen Formen durch die materielle Welt; die Mechanik der Natur macht kein Verweilen und Stehenbleiben möglich. Selbst also, wenn die Vorstellung in den Causalnexus der materiellen Actionen gehörte, gegen welche Annahme aber, wie wir sehen, Alles spricht, so würde der Geist diesen Causalnexus unterbrechen und ein Widerstandsvermögen gegen die Mechanik der Natur, welches aus ihr nicht folgen kann, zeigen und als eine Macht über die Vorstellung offenbar werden. Wäre das Aufblitzen einer Vorstellung ein ähnlicher Proceß wie die Entstehung des elektrischen Funkens, der kaum erzeugt schon wieder erlischt, so würden Gedächtniß und Erinnerung, Wissen und Character nicht möglich sein. Nur ein Fluß immer neu entstehender und wieder vergehender Vorstellungen und Strebungen könnte in uns stattfinden, und das, was wir unser Ich nennen, wäre jeden Augenblick das Product der Außenwelt und ein immer wechselnder Schein. Aber die Erfahrung lehrt uns, daß bei allem Wechsel, der in unserem Bewußtsein spielt, wir demselben nicht durchaus verfallen sind, daß wir an ihm selbst für uns dauernde Resultate gewinnen und an ihnen uns gegen seine Macht befestigen können.

Gesetzt, alle sogenannten geistigen Phänomene würden von materiellen Actionen in unserem Organismus producirt, die Vibration des gereizten Sinnesnerven mit

seiner Endigungsstelle im Gehirn schlüge in die Empfindung und Vorstellung und diese endlich in den Gedanken über, so wäre dieser offenbar selbst nur ein Product, nur ein Nachklang der ursprünglichen Empfindung und müßte seinem Inhalte nach ganz von ihr abhängig sein. Nun ist es aber nicht so: Empfindung und Vorstellung decken sich inhaltlich nicht immer mit dem Gedanken oder Begriff einer Sache, vielmehr widerstreitet nicht selten das Resultat unseres Denkens dem sinnlichen Schein und wird die eigentliche Natur des Objects erst durch die Widerlegung des sinnlichen Scheins erkannt. Die Denkkraft erweist sich hiernach als selbständig und arbeitet nur mit dem durch die Sinnlichkeit dargebotenen Material, und zwar construirt sie dasselbe nach Prinzipien, welche ihr nicht aus der sinnlichen Anschauung gewonnen sein können, weil sie mit denselben, wie z. B. mit dem Prinzip der Causalität, die Anschauung selbst erst als die subjective Erscheinung eines äußeren Gegenstandes erfaßt und nach ihrem Inhalt zu deuten, nach ihrem Erkenntnißwerth zu beurtheilen vermag. Oder sagt uns etwa die Anschauung selbst schon, daß sie nur Product einer Wechselwirkung der Außenwelt mit unserer Subjectivität ist, und in welchem Verhältniß sie zu dem Gegenstande steht, als dessen Schein sie in unserem Bewußtsein verweilt? — Von allen dem sagt sie nichts; dieses alles kann uns nur das auf sie gerichtete Denken sagen. Also kann das Denken nicht bloß nur eine weitere Abspiegelung der Anschauung sein, weil es sonst

nichts über dieselbe vermöchte — also kann das Denken, wenn die Anschauung ein Product der materiellen Actionen sein sollte, keine Folge derselben sein, sondern muß in sich selbst ruhen, muß für sich und selbständig sein. — Man mag sich also das Verhältniß von physischen Actionen und psychischen Phänomenen betrachten, wie man will, es besteht einmal keine Aussicht, die letzteren von den ersteren und darnach aus der Quantität der Schnelligkeit und Stärke einer mechanischen Bewegung die Qualität des geistigen Lebens abzuleiten und schließlich etwa gar nach Fußpfunden mechanischer Arbeitsleistung, die auf ihre Production verwendet würden, die Wahrheit eines Gedankens, die Innigkeit und Tiefe eines Gefühls, die sittliche Kraft des Willens zu berechnen.

Aus den Reihen der Psychiater selbst, welche am meisten veranlaßt sein könnten, das Seelenleben als eine physische Function zu begreifen, sind gewichtige Stimmen gegen den Materialismus laut geworden. Erst jüngst haben der alte wie der junge Jessen für den selbständigen Grund der seelischen Functionen argumentirt und Griesinger sagte: „Wüßten wir auch alles, was im Gehirn bei seiner Thätigkeit vorgeht, könnten wir alle chemischen, elektrischen u. s. w. Processe bis in ihr letztes Detail durchschauen — was nützte es? Alle Schwingungen und Vibrationen, alles Elektrische und Mechanische ist doch immer noch kein Seelenzustand, kein Vorstellen. . . . Was soll man nun zu dem platten



und seichten Materialismus sagen, der die allgemeinsten und werthvollsten Thatsachen des menschlichen Bewußtseins über Bord werfen möchte, weil sie sich nicht im Gehirn mit Händen greifen lassen? . . ." Die Oberflächlichkeit der sogenannten Seelenlehre des Materialismus zeigt insbesondere Adolf Horwicz in seinem neuestens erschienenen Buche „Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage." Aber freilich so gründlicher Deduction, wie Horwicz sie vorführt, zu folgen, ist nicht nach dem Geschmacke des großen Publikums, Büchner'sche Trivialitäten erfordern ja kein Denken.

Unser Verfasser will nichts dagegen einwenden, wenn man in seiner so eben erörterten Meinung den klaren crassen Materialismus ausgesprochen finde. Den mit so viel Lärm geltend gemachten Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus habe er ohnehin im stillen immer nur für einen Wortstreit angesehen, denn beide seien Monismus, indem sie die Gesammtheit der Erscheinungen aus einem einzigen Princip zu erklären suchten.

Unter allen Bekenntnissen des Verfassers wird dieses letztere die Philosophen wohl am meisten überraschen, aber mir dünkt, auch die materialistischen Naturforscher werden darüber nicht ganz zufrieden sein. Wie? Es ist einerlei, ob das Denken oder der bewegte Stoff der Grund der Welt ist, ob eine Vernunftordnung und demnach der Zweck im Zusammenhang der Erscheinungen herrscht, oder ob dieser nach rein mechanischer Causalität hergestellt wird, ob das Allgemeine, wie die

Gattungen und Arten, wirklich Objectivität haben, oder ob sie nur eine subjective Abstraction sind, ob der Geist ursprünglich oder ein Product des Stoffes ist? Dann wären ja Leibnitz und Demokrit, Kant und die Sensualisten, die Freiheitslehre Fichte's und der Determinismus des Spinoza, die Teleologie Hegels und Darwins Läugnung derselben eins und dasselbe, und nur ein müßiger Wortstreit hätte zwischen diesen beiden Richtungen, welche durch die ganze Geschichte der Philosophie gehen, stattgefunden? Wie groß muß der Mangel an Einsicht bei unseren größten Denkern gewesen sein! Allerdings, wenn der Idealismus nicht Ernst macht mit der ursprünglichen Subjectivität des Absoluten, dann vernachlässigt er sein eigenes Princip und sind seine Anhänger wenigstens gegen den Abfall zum Materialismus nur schlecht geschützt. Wir haben dieß bei Feuerbach erlebt, und erleben es gegenwärtig an Strauß.

Zur Charakteristik des Materialismus und Idealismus fügt Strauß noch bei: daß der eine das Universum aus Atomen und Atomkräften, der andere aus Vorstellungen und Vorstellungskräften zusammensetze. Wenn aber wirklich beides auf dasselbe hinauskommt und gleich zulässig ist, dann gibt es Atome, welche das Vermögen der Subjectivität besitzen, und muß auch von ihnen gelten, was von jedem bloß ausgedehnten Atom gilt, nämlich daß sie unvertilgbar sind. Da wären wir freilich von der Lehre der individuellen Unsterblichkeit der Seele nicht mehr weit entfernt, ja wir kämen

r zu jener perhorrescirten Verbindung von Leib und
le im Menschen, indem derselbe als eine Zusammen-
ng von theils bloß ausgedehnten, theils vorstellungs-
zen Atomen mit einem Centralatom, in welchem
in der Wechselwirkung mit seiner Peripherie das
)stbewußtsein entwickelt, sich darstellte. Und in der
t, wenn man die Welt aus Atomen aufbaut und
dem Stoffatom die Entstehung des Seelenlebens
: erklären kann, so dürfte die Annahme von ein-
:n Vorstellungskräften kaum mehr abzuweisen sein.
3 ist aber genau der Standpunkt der Herbart'schen
losophie, welche sich gegenwärtig unter allen Systemen
meisten Beifalls der Naturwissenschaft erfreut. Daß
die Seele noch ganz anders als ein Stoffatom
Einheit verwirklicht und daher nicht als das com-
rte Product einer Zusammensetzung gedacht werden
ı, zeigen alle Aeußerungen ihres Lebens, in welchen
ich als ein einzelnes individuelles Wesen fortwährend
)gibt. In jedem seiner Acte setzt sich der Geist
selbst- und für sich seiend. Indem er z. B. irgend
n Gegenstand anschaut und zu erkennen sucht, stellt
denselben sich gegenüber und unterscheidet sich
Selbst und Inneres von jenem als dem Anderen
Aeußeren. Wäre der Geist nicht für sich, hätte er,
zu sagen, nicht einen eigenen Raum des Daseins
sich, wie könnte ihm irgend etwas als anderes
außer ihm erscheinen? Jeder Act des Wollens
t dasselbe; denn entweder weist darin der Geist

Antriebe ab und verschließt sich gegen sie, oder er nimmt sie in sich auf und verwandelt sie in sein eigenes Wollen. Das untheilbare Phänomen des Bewußtseins, die einheitliche Macht, die in uns über allen kommenden und gehenden Vorstellungen, Gefühlen und Strebungen waltet und aus ihnen schießlich eine bestimmte Weltansicht und Lebensrichtung herstellt, erfordert zu ihrer Erklärung die Annahme eines einheitlichen substanziellen Grundes.

Mit den Schlagwörtern des Monismus und Dualismus wird großer Mißbrauch getrieben. Die Materie als schlechthin einheitliches Wesen existirt ja nicht, es existiren nur zahllose Atome, die alle körperlich und qualitativ von einander verschieden sind. Innerhalb der gemeinsamen Charaktere derselben herrscht die Trennung und der Unterschied. Nicht anders ist es in der Welt der beseelten und der denkenden Existenzen, alle sind individuell und eigenthümlich innerhalb allgemeiner Grundzüge. Kein Naturforscher wird behaupten, daß aus einer allgemeinen noch unterschiedslosen Materie die Atome erst geworden sind, noch daß sie in eine solche sich zurückverwandeln. Ebensowenig aber wird man etwa eine allgemeine und unbestimmte Geistessubstanz den einzelnen persönlichen Geistern voraussetzen dürfen. Dann kann der Monismus nur bedeuten, daß man den Zusammenhang, die Einheit, das sie verbindende und beherrschende gemeinsame Gesetz unter den verschiedenen einzelnen Wesen suchen und begreifen will, und er setzt für seine Aufgabe den Dualismus, falls man

darunter die Lehre von vielen und unterschiedenen Existenzen versteht, voraus. So ist der Chemismus ein Gesetz und Band zwischen allen Atomen, ist mit ihrer Natur identisch und doch sind die Atome noch etwas anderes, als bloß Anziehung und Abstoßung. Die Einheit als das Gesetz postulirt die Vielen, in denen es als Herrscherin offenbar wird; es vermöchte gar nicht zu sein ohne diese. Ist das Universum, wie Strauß behauptet, ein System, welches von Ewigkeit her besteht, so muß die Einheit sowohl als der Unterschied, das Gesetz sowohl als diejenigen Wesen, denen es den Zusammenhang gibt, von Ewigkeit her bestehen, da beide sich gegenseitig fordern und voraussetzen. Der Monismus als die Lehre von einer ursprünglichen unterschiedslosen Einheit, aus deren Differenzirung erst allmählig die Unterschiedenen und Einzelnen hervorgehen, ist nichts anderes als eine verworrene Vorstellung. — Das Universum ist ein System, in welchem, wenn es, wie Strauß will, von Ewigkeit her besteht, die Einheit sowohl als der Unterschied von Ewigkeit her bestehen müssen.

Fassen wir die vorgeführten Erörterungen in einen Blick zusammen: die mechanische Physik der Gegenwart postulirt einen Anfang der physischen Bewegungen im Weltall, und muß ihn verursacht denken von einer immateriellen Kraft; die physische Astronomie, die Geologie und die Paläontologie, die Lehre Darwins und anderer constatiren die Bewegung des Weltalls als eine

emporsteigende Entwicklungslinie, deren Erklärung aber ohne Teleologie nicht geleistet werden kann; die Physiologie spricht von der Unmöglichkeit einer Ableitung der psychischen Functionen aus den Atomen des Gehirns; die Sprachwissenschaft behauptet in ihren berufensten Vertretern den Unterschied zwischen dem Empfindungslaut und dem Wort, läugnet das Vorhandensein einer Sprache beim Thiere und betrachtet das Wort als die Aeußerung des Denkens; die Ethnographie findet bei allen Völkern, auch bei den wilden Naturvölkern, die Anfänge zu einer idealen Cultur, die ersten Spuren einer Kunst- und Erkenntnißthätigkeit, religiöses, moralisches und Rechtsgefühl; die Nationalökonomie endlich muß den productiven Werth der religiösen und sittlichen Empfindungen zugestehen. Und nun frage man sich: ob die gegenwärtigen Resultate der empirischen Wissenschaft die Wagschale zu Gunsten des Materialismus sinken machen?

IV.

Der vierte und letzte Abschnitt erörtert ethische, politische und sociale Probleme, stellt Grundsätze auf für die Ordnung des Privat- und Staatslebens, faßt die große und brennende Frage des Tages, die Arbeiterbewegung, ins Auge, kommt endlich noch einmal auf die kirchlichen Formen der Religion zurück und, indem er dieselben nicht nur als entbehrlich, sondern auch als untergehend betrachtet, sucht er auch schon ein Ersatzmittel für sie anzugeben. An wahren und schönen Gedanken, an praktisch-verständigen Ansichten wird hier gewiß eine ganze Menge geboten; aber die Weltanschauung, welche uns als der Boden dieser Ethik gezeichnet worden ist, scheint uns nicht befähigt, sie zu entwickeln und zu tragen.

Strauß beginnt mit der Schilderung des ursprünglichen Menschen in seinem „nahezu thierischen" Zustand. Der Geselligkeitstrieb zusammen mit einer Bildsamkeit der äußeren Gliedmaßen, und insbesondere der Stimmorgane und des Gehirns, haben im Urmenschen auf höhere Ergebnisse hingewirkt, und Anfechtungen von außen und die gemeinsame Noth des Lebens die Macht jenes Triebes gegen die centrifugalen Strebungen der Selbstsucht gekräftigt. In der Abwehr des Feindes sei

dann unter diesen Thiermenschen ein Individuum beherzter gewesen, und wieder nach innen, den Genossen der Heerde gegenüber, auch verträglicher als das andere. So wären bereits in ihren halbthierischen Anfängen zwei Eigenschaften angelegt worden, die uns weiterhin als zwei wesentliche Cardinaltugenden erschienen, nämlich die Tapferkeit und Gerechtigkeit. Wo aber einmal diese da seien, da zweigten sich auch bald die beiden andern, Beharrlichkeit und Besonnenheit, ab. Erst aus der in langen wilden Kämpfen theuer erkauften Erfahrung von der Nothwendigkeit einer Ordnung, von dem was verderblich und zuträglich, hätten sich allmählich erst Gebräuche, dann Gesetze, endlich eine sittliche Pflichtenlehre entwickelt.

Diese ganze Darstellung vom Urmenschen setzt voraus, daß er auf dem Wege der natürlichen Zuchtwahl aus dem Thier, das dem Menschen zunächst steht, also aus dem menschenähnlichen Affen sich allmählich hervorgebildet habe. Wenn aber, wie der Urheber dieser Lehre behauptet, die natürliche Zuchtwahl die Eigenschaften, die einem Wesen im Kampf ums Dasein nützlich sind, erhält und fortwährend steigert, wie konnte es dann zu jenen eigenthümlichen Charakteren kommen, welche den menschlichen Organismus, auch schon bei der niedrigsten Race, vom Thier unterscheiden und ihn im Vergleich mit diesem von der Natur geradezu als stiefmütterlich behandelt erscheinen lassen? Im Kampf ums Dasein ist die haarige Bedeckung des Thieres, wodurch es unter

allen Unbilden der Witterung zum Leben im Freien befähigt ist, offenbar eine günstige Einrichtung, ebenso das furchtbare Gebiß des Gorilla, Orang-Utang und der übrigen Affen der alten Welt, und nicht minder die gewaltige Kraft der Vorderarme und Hände; denn es sind natürliche Waffen, welche dem Thier für seine Selbsterhaltung nur vom höchsten Vortheil sein können. Nach Darwins Princip müßten nun diese Eigenthümlichkeiten nicht nur erhalten, sondern auch noch gesteigert werden — und so müßten wir sie auch beim Menschen wieder antreffen, wenn er auf dem Wege der natürlichen Zuchtwahl aus dem Thier sich hervorgebildet hätte. Aber im Gegentheil — vielleicht als das hülfsloseste aller Geschöpfe tritt er in die Welt: statt einer haarigen Bedeckung ist er mit einer nackten, weichen und empfindlichen Haut versehen, die ihn gegenüber den widrigen Einflüssen der Klimate und der Witterung wehrlos macht; in seinen Armen und Händen besitzt er nicht die Gewalt des Gorilla, womit dieser den Feind ergreift und zerdrückt; die kunstvolle Mechanik derselben rettet ihn vorerst gegen die rohe Kraft des Thieres nicht, und nur zusammen mit einem Denken, welches die Intelligenz desselben überragt, wird ihm allmählich seine feingegliederte, äußerst bewegliche Hand zum vorzüglichsten aller Werkzeuge und zur mächtigsten aller Waffen. Ebensowenig hat der Mensch das Gebiß des Affen, wohl aber sind seine Zähne für die friedliche Assimilation der verschiedensten Nahrungsmittel eingerichtet.

Gustav Frisch in seinem soeben erschienenen Werk über die Eingebornen Südafrika's sagt: „Die Darwin'schen Untersuchungen in Ehren, aber die weitgehenden Schlußfolgerungen, wie sie vielfach darauf basirt werden, müssen zur Zeit noch als unzulässig und unwissenschaftlich bezeichnet werden, da die Kette von Beweisen nicht so vollständig ist, um die Frage augenblicklich für spruchreif zu erklären, also z. B. die Abstammung des Menschen vom Affen noch keineswegs als erwiesene Thatsache hingestellt werden kann."

Es ist klar, das Princip der natürlichen Zuchtwahl erklärt den Menschen nach seiner physischen Ausstattung nicht, und wenn der natürlichen Ohnmacht seines Organismus vom Anfang an nicht eine das Thier weit überragende Kraft der Intelligenz zu Hülfe kam, so war der Urmensch im Kampf ums Dasein verloren; kaum entstanden, wäre er auch schon wieder hinweggetilgt worden.

Bei solcher Erwägung wird nun freilich die Schilderung unseres Verfassers, als das, was sie ist, offenbar — als eine Phantasie, welche thierische und menschliche Züge zu einem Centauren verbindet, der im ganzen Umkreis unserer Erfahrung nicht anzutreffen ist. Noch haben wir keine genaue und sichere Kenntniß von der Lebensweise und den Sitten der menschenähnlichen Affen. Wenn einige behaupten: der Gorilla lebe in Gesellschaften, so wird dieß von andern wieder vollständig geleugnet. Das wahrscheinlichste ist, daß er mit seiner

Familie zusammenlebt und die männlichen Jungen nur so lang' in derselben duldet, als sie nicht geschlechtsreif sind. Nicht anders wird es bei dem als sanfter geschilderten Schimpanse sich verhalten, während vom Orang-Utang die Berichterstatter mittheilen, daß nur die Weibchen und jüngeren Thiere gesellig leben, die alten Männchen hingegen Einsiedler sind und sich den Weibchen nur in der Brunstzeit nähern. Reihen sich die Thiermenschen unseres Verfassers unmittelbar an die Affen an, worunter der Gorilla äußerlich bis jetzt als der menschenähnlichste sich darstellt, so wird es kaum erlaubt sein, in ihnen den Geselligkeitstrieb vorauszusetzen, da sie ja von ihren Ahnherren eher das Gegentheil ererben mußten. Ohne diese Voraussetzung verliert aber die Deduction von der Entstehung der vier Cardinaltugenden ihre Basis und ebenso jede Annahme einer Entwicklung der Cultur aus thierischen Anfängen, weil dieselbe nur durch die Tradition des einmal errungenen, wenn auch noch so dürftigen Capitals möglich ist, und diese wieder von dem Zusammenleben der Individuen bedingt wird.

Kurz, wie man sich auch wenden und drehen mag, die Natur muß in der Production des Menschen einen Sprung gemacht haben, und wie arm und niedrig wir uns den Urmenschen vorstellen — physisch, intellectuell und moralisch mußte er sich weit von dem Thiere, welches unmittelbar vor seiner Schöpfung entstand, unterscheiden. Wenn auch gefesselt von den Antrieben des Organismus, und noch ganz sinnlich in seinem Erkennen und Wollen —

die Anlagen, die den Menschen machen, mußten bereits in ihm vorhanden sein, und sie werden auch bei den ersten Schritten, die er ins Leben that, sich wirksam erwiesen haben; denn, wie schon bemerkt, nur eine höhere Intelligenz konnte den Nachtheil ausgleichen, der ihm dem Thiere gegenüber aus der natürlichen Hülflosigkeit und Schwäche seiner Organisation für den Kampf ums Dasein erwuchs. Jene rohgearbeiteten Waffen und Werkzeuge, die man aufgefunden hat und von denen man annimmt, daß sie dem Urmenschen gehörten, sind wohl ein Beweis für die Armuth und Noth seines ersten Daseins, aber auch für eine Denkthätigkeit, deren das Thier, welches weder Waffen noch Werkzeuge erfindet, nicht fähig ist. Strauß sagt indeß selbst: „Im Menschen hat die Natur nicht bloß überhaupt aufwärts, sie hat auch über sich hinausgewollt,“ und wieder: „Die Natur ist mit ihm über sich, aber nicht aus sich hinausgeschritten.“ Wenn diese Aeußerung mehr als eine bloße Phrase ist, so bedeutet sie wohl, daß der Mensch nicht bloß als ein physisches Wesen begriffen und nicht mehr aus den Kräften der Natur, die bisher und vor seiner Production thätig gewesen sind, abgeleitet werden kann. Mit solcher Anschauung wäre es schlechthin unverträglich, die Darwin'sche Descendenzlehre für die Erklärung der Entstehung des Menschen noch beizubehalten. Doch wir erinnern uns auch noch, daß Strauß oben bei der Frage vom Ursprung der Religion dem Menschen zum Unterschiede vom Thiere die Vernunftanlage von Anfang an

gegeben sein läßt; aber wir finden auch hier wieder, wo der Beginn der menschlichen Cultur dargestellt werden soll, daß der Verfasser für die Entwicklung einer moralischen und rechtlichen Gesinnung und Ordnung unter den Menschen keine Anwendung von diesem Factor, wodurch ja der Mensch eben Mensch ist, zu machen weiß. Der animalische Muth und die natürliche Verträglichkeit sind Motive in der menschlichen Natur, welche die Tapferkeit und Gerechtigkeit wohl unterstützen können, aber wenn, da Strauß hier doch einmal an Platon erinnert, die Tapferkeit nach der Auffassung des griechischen Philosophen nicht sowohl blinde Kühnheit im Kampfe mit andern ist, sondern der Muth, welcher nach der Anweisung der Vernunft über das, was zu fürchten, und was nicht zu fürchten ist, handelt, und welcher vor allem in der Ueberwindung jener Weichlichkeit besteht, welche uns vor den schwierigen Aufgaben des Lebens zurückschreckt; und wenn ferner die Gerechtigkeit nicht bloß darin sich äußert, im Streit anderer jedem das ihm Gebührende zuzutheilen, sondern auch die thatkräftige nur auf Ueberwindung der eigenen Selbstsucht sich aufbauende Gesinnung ist, selbst im Verkehre mit andern, jedem das Seinige zu lassen und zu geben, so sind diese Tugenden ohne die Mitwirkung der Vernunft, welche gegen die Antriebe der egoistischen Sinnlichkeit im Menschen als höhere Forderung sich geltend macht, und ohne die Kraft der Selbstbeherrschung, d. h. der freien Selbstbestimmung des Willens, nicht möglich. Nicht

also bloß die Erfahrung des Nutzens oder des Schadens konnte die Menschheit in ihrer sittlichen und rechtlichen Entwicklung leiten, sondern, wie schwach und unklar sich ihre Stimme im Bewußtsein der ersten Menschen auch immer vernehmen lassen mochte, schon von Anfang an mußte die Vernunft hier thätig mit eingreifen. Und nur weil das Gute und Rechte auch auf das Zeugniß der Vernunft sich gründete, wurden ihre Forderungen als Gebote Gottes empfunden und als innerlich verpflichtend hingenommen. Mag daher der Mythus der Völker, welcher ihre Gesetzgebungen von göttlichen Offenbarungen ableitet, nach seinem äußern historischen Gewande falsch sein, im Grunde birgt er doch die Wahrheit, daß dem Menschen von Natur aus das Gesetz seines sittlichen Lebens mitgegeben worden ist. Wenn schon die Pflanze nach innerm Typus sich entfaltet und die Außenwelt ihre Eigenthümlichkeit wohl etwas zu modificiren, aber nicht selbst zu erzeugen im Stande ist, so wird das höchste Geschöpf unter allen, die wir kennen, von der Natur nicht ohne ihr eigenes inneres Gesetz gelassen worden sein. Wo Moral und Recht bloß auf den Nutzen gegründet werden, da erscheinen alle Normen derselben als relativ, indem nicht für jeden dasselbe nützlich ist, sondern für den einen nicht selten das, was dem andern schadet, und so wird, weil zuletzt der eigene Vortheil das höchste Gesetz für jeden Einzelnen ist, keine allgemeine, insbesondere keine innere Verbindlichkeit dieser Normen behauptet werden können. Moral und

Recht müßten darüber vollständig hinfällig werden. Doch die Ethik unseres Verfassers leidet auch noch an dem Gebrechen, daß die Kraft der sittlichen Selbstbestimmung nach allen seinen Prämissen gar nicht möglich ist; denn wie sollte in dem physopsychischen Mechanismus, wo jede mitgetheilte Bewegung in Empfindung und Gedanke übergeht, und diese wieder in Bewegung zurückschlagen, wie sollte bei einer Auffassung des Menschen als einer bloßen Reflexthätigkeit von einer solchen Kraft noch die Rede sein können? Wenn man einmal Materialist sein will, so muß man auch die letzte Consequenz, die Läugnung des freien Willens, nicht scheuen; Spinoza und die materialistischen Denker haben dieselbe kühn und rücksichtslos gezogen. An dieser Stelle aber zaudert unser Verfasser, er will den letzten noch nothwendigen Schritt nicht thun, er spricht im Gegentheil von einer Macht der Selbstbeherrschung im Menschen. Aber wie wäre dieselbe denkbar in einer Welt, die nur bewegter Stoff ist, wo die mechanische Causalität alles regiert und alles verbindet?

In dem Taumel der Widersprüche, in welchem Strauß sich bewegt, ist es nur ein neuer, wenn er nun auf einmal doch ein inneres Gesetz des menschlichen Lebens aus der Idee der menschlichen Gattung zu entwickeln versucht. Wie kann ein Anhänger Darwins, welcher die Gattung für einen subjectiven arbiträren Begriff erklärt und demnach die Objectivität derselben in Abrede stellt, noch von der Gattung reden? Es gibt nach Darwin

nur Individuen, mehr oder minder verschieden, für welche darum auch kein allgemeines Gesetz aufgestellt werden kann. Was das eine vermag, ist noch nicht das andere zu leisten im Stande, und kein Individuum darf für das andere als Maßstab angenommen werden. Wie der Darwinismus einerseits eine Lehre für die Sklavenhalter ist, so andererseits auch wieder für die souveräne Willkür des sich höher dünkenden Individuums. Wohin aber das Princip des Individualismus treibt, das hat der pseudonyme Schriftsteller Max Stirner in dem Buch „Der Einzige und sein Eigenthum“ so nackt und keck ausgesprochen, daß darüber selbst Feuerbach in Verlegenheit gekommen zu sein scheint. Stirner gründet alles auf das einzelne, egoistische Ich, erklärt es noch für eine religiöse Superstition, Ideale oder irgendeine Gemeinschaft zu statuiren, nennt denjenigen einen Narren, welcher etwas respectirt, ohne daß sein Respect erkauft worden ist, und schließt mit dem Resultat: „Der Einzelne sieht sich nicht für ein Werkzeug der Idee oder Gefäß Gottes an, er erkennt keinen Beruf an, er wähnt nicht zur Fortentwicklung der Menschheit da zu sein und sein Scherflein dazu beitragen zu müssen, sondern er lebt sich aus, unbesorgt darum, wie gut oder schlecht die Menschheit dabei fahre.“

Im Fortgang der weiteren Darlegungen kommt unser Verfasser auf die Ethik des Christenthums zu sprechen, aber er hat für dieselbe kaum ein anerkennendes Wort; er tadelt den asketischen Zug derselben und stößt sich an

dem Satze der Bergpredigt: daß derjenige, welcher ein Weib mit Begierde ansehe, mit ihr schon die Ehe im Herzen gebrochen habe, als an einem Spruch, der gegen die Natureinrichtung anlaufe und ein mit ihr gegebenes Gebiet menschlicher Empfindungen brandmarke. Dafür, daß hier Jesus die Reinheit des Herzens fordert, die Sünde bis in ihren letzten Winkel verfolgt, und indem er die Begierde bezähmen lehrt, die böse That schon in ihrem ersten Keimen ertödten will, scheint unser Verfasser kein Verständniß mehr zu besitzen. Hat doch auch Kant von einem radicalen Bösen in der menschlichen Natur gesprochen und gemeint, daß wir erst dann wahrhaft sittlich gut werden könnten, wenn wir dasselbe, welches zum Theil auch in den sinnlich-thierischen Antrieben besteht, in der Wurzel austilgten. Das sittliche Ideal kann doch seine Normen nicht von der Schwachheit des Menschen nehmen, sondern muß, wenn es denselben emporheben und pädagogisch wirken soll, seine Forderungen höher greifen. Wenn ein solches Ideal auch schwer realisirt werden kann, unwahr ist es nicht, sobald es gewiß ist, daß das sittlich Gute in der vollkommen reinen Gesinnung, die ohne jegliche selbstsüchtige Triebfeder das Gute nur um seiner selbst willen erstrebt, besteht. Und hat denn unser Verfasser nicht selbst jene selbstsüchtige Tugend verworfen, welche das Gute nur um des Lohnes willen thut und darum sogar ein künftiges Leben der Freude als Vergeltung für gute Handlungen fordert? Wo man aber einmal sagt, daß die

wahrhaft tugendhafte Gesinnung nur in der interesselosen Hingebung an das erkannte Gute bestehe, da stellt man schon ein sittliches Ideal auf, welches dem selbstsüchtigen Menschen als ein unmögliches erscheint, und man wird, soll es überhaupt realisirt werden, als erste Bedingung die Bekämpfung der sinnlichen Begierde fordern müssen. Im Leben Jesu vom Jahre 1864 sagte aber Strauß selbst: „Aus der Einkehr von dem Aeußern in das Innere, wie sie im Eingange der Bergrede sich ausspricht, fließen alle jene Gesetzauslegungen im ersten Abschnitt dieser Rede, wo jedesmal der bei der äußern Handlung stehenbleibenden pharisäischen Auffassung gegenüber die Gesinnung als das allein Wesentliche betont, mit dem Morde schon der Zorn und Haß, mit dem Ehebruch schon die unreine Begierde als verboten dargestellt, mit dem Meineid jeder Eid überhaupt, als der einfachen Wahrhaftigkeit unangemessen, verworfen wird. In der Entgegensetzung dessen, was zu den Alten, d. h. zu den Empfängern des mosaischen Gesetzes, gesagt ist und was nun er seinen Jüngern sage, stellt Jesus sich als den Gesetzgeber der Gesinnung dem Moses als dem Gesetzgeber für das bloß äußere Handeln gegenüber, oder vielmehr als denjenigen über ihn, der das von jenem gegebene Gesetz des Buchstabens geistig zu vollenden gedenke."

Für jene großen Principien, wodurch das Christenthum eine neue sittliche Cultur begründete, welche schließlich doch als der feste Boden für jede andere Art der Cultur,

sei es die politisch=staatsbürgerliche, sei es die wissenschaftliche, sich darstellt, hat Strauß keinen Sinn. Daß das Christenthum in der Lehre von der allgemeinen Kindschaft Gottes nicht nur die Gleichheit aller aussprach, sondern auch dem einzelnen Menschenleben den höchsten Werth vindicirte; daß es die Arbeit, welche nach antiker Auffassung meistens soviel als Sklaverei bedeutete, zu Ehren brachte, und dieselbe, indem es auf die Aufhebung der Sklaverei mächtig hinwirkte, auch frei machte; daß es in der freien Arbeit eine Quelle des Wohlstandes, der Bildung, der Freiheit und Sittlichkeit eröffnete, und auch das geringste Tagewerk, wie das irdische Leben überhaupt, unter den Gesichtspunkt einer höheren sittlichen Aufgabe stellte; daß sich gerade in seiner Lehre von einem angebornen tiefen Verderben des Menschen nur in negativer Weise das Bewußtsein von der Höhe des sittlichen Ideals und von der Entfernung, in welcher sich der sinnliche Mensch von demselben befindet, ausspricht; daß es endlich die ganze Geschichte als eine gemeinsame Arbeit des Geschlechts betrachten lehrte, in welcher alle Glieder am großen Organismus der Menschheit sich gegenseitig in der sittlichen Erhebung fördernd die Hände reichen sollten — all diese Grundlagen einer neuen Weltcultur übergeht unser Verfasser mit Stillschweigen, dafür aber weiß er an dem asketischen Zuge des Christenthums zu mäkeln. Stehen wir hier der objectiven wissenschaftlichen Würdigung einer großen, welthistorischen Erscheinung gegenüber oder viel=

mehr einer subjectiven Befangenheit, welche über den Gütern der Wissenschaft und Kunst den Sinn für die ethischen Mächte im Menschenleben verloren hat? Selbst in der „Allgemeinen Zeitschrift des Judenthums“ kann sich ein Recensent des Strauß'schen Buches nicht enthalten bezüglich dessen Beurtheilung des Christenthums zu bemerken: „Es ist immer schlimm, eine große welthistorische Erscheinung lediglich aus zugespitzten kritischen Gesichtspunkten zu betrachten, und aus antidogmatischen Grundsätzen ein Urtheil zu bilden. So wenig wie aus Dogmen die große Wirksamkeit auf viele Jahrhunderte und Nationen hervorfließt und erklärt werden kann, ebensowenig ist mit der Zersetzung dieser Dogmen die ganze Natur und Realität dieser Erscheinung vernichtet.“

Die folgenden Betrachtungen beschäftigen sich mit politischen Fragen, und besonders entschieden kehrt hier der Verfasser den Standpunkt des Bourgeois gegenüber den demokratischen und socialistischen Strömungen des Tages hervor. Er verwirft und bekämpft die Tendenzen der Internationalen, welche vor allem eine Ausgleichung der materiellen Bedingungen des menschlichen Daseins wolle, und der das Geistige erst in zweiter Reihe stehe; er gibt der Monarchie den Vorzug vor der Republik und unter den Formen der ersteren wieder der Erbmonarchie, wobei er fast, wie weiland Julius Stahl, mystisch zu werden anfängt; er erklärt es für eine französische Phrase, daß die Monarchie sich mit republicanischen Institutionen umgeben soll und verwirft den Parlamen-

tarismus; er betrachtet den Adel als ein nothwendiges Glied im Bau einer festen Monarchie und fordert daher, daß durch die Gesetzgebung der große Grundbesitz unzersplittert erhalten und diesem Stande durch die Verfassung ein politischer Einfluß gesichert bleiben möge; er perhorrescirt und kritisirt den Socialismus und wünscht eine Beschränkung des Coalitionsrechts; er spricht gegen das allgemeine Stimmrecht, sieht daraus böse Folgen für das Reich aufsteigen und fordert eine Einrichtung, wonach die politischen Rechte im Verhältniß zu den Leistungen, d. h. den Abgaben an den Staat, stehen. „Das Wahlrecht," sagt er, „ist eine politische Function, die der Staat den Einzelnen aufträgt. Da aber ein Auftrag nur nach Maßgabe der Befähigung ertheilt wird, so sollte nach dem Grade der Klarheit, der Einsicht in die Staatsbedürfnisse derselbe gegeben werden; da sich aber hiefür keine Controle anstellen läßt, so ist durchschnittlich anzunehmen, daß der Besitzende besser unterrichtet und vielseitiger gebildet sei, als der Besitzlose, und so wären mindestens zwei Classen von Wählern mit ungleichen Rechten zu statuiren." — Darauf ist zu erwiedern: daß heutzutage die Grenzen zwischen Besitz und Besitzlosigkeit sehr flüssig geworden sind, indem der kleine Bürger und Bauer allmählich der großen Masse des vierten Standes verfällt; daß bei der meistentheils in keinem Verhältniß zu der Steigerung aller Preise stehenden Besoldung der Beamten auch bald ein großes Beamtenproletariat sich bilden dürfte, und gerade die

Gelehrten- und Künstlerwelt selbst ein ansehnliches Contingent zu dem besitzlosen Arbeiterstand stellt; daß bei der täglich mehr um sich greifenden allgemeinen Bildung der Arbeiter und Arbeitgeber, der Besitzlose und der Besitzende sich hier gewöhnlich auf demselben Niveau der Einsicht begegnen — alles Thatsachen, wodurch die auf den Besitz gegründete Unterscheidung zwischen politisch Verständigen und politisch Unmündigen illusorisch erscheint —; endlich aber ist zu sagen, daß es sich im Rechts- und Culturstaat doch nicht vor allem darum handelt, daß nur ein status quo aufrecht erhalten, sondern daß berechtigten Forderungen und Bedürfnissen eine Befriedigung werde, und die Interessen des weitaus größten Theiles der Staatsbürger nicht dem Vortheil eines Standes, also etwa der Bourgeoisie, zum Opfer fallen. Das Bourgeois-Regiment ist es ja auch vorzugsweise gewesen, welches in England und Frankreich das Proletariat zu seiner üppigen Wucherung und dadurch den Untergrund des Staates und der Gesellschaft in Fäulniß brachte. Indem der Principal eine größere Abgabe an den Staat zahlt, zahlt er sie doch auch aus dem Gewinn, den ihm sein Arbeiter verdienen hilft. In den indirecten Steuern aber, welche auf den nothwendigsten Lebensbedürfnissen liegen, leistet verhältnißmäßig der arme Mann ohnedieß mehr als der Reiche, der seinen Bedarf im großen und darum wohlfeiler beziehen kann. Darum ist das allgemeine Wahlrecht der heutigen Situation der Gesellschaft nur ent-

sprechend, das Rad der Geschichte wird sich auch nicht aufhalten lassen, wir lebeu bereits in der Epoche des vierten Standes. Ich beklage die Ausschweifungen des Arbeiterstandes, ich fürchte eine große Katastrophe für die Gesellschaft; doch ich habe mich lange genug mit der Geschichte der socialen Frage beschäftigt, um zu wissen, wie es gekommen ist, und daß es so kommen mußte. Nicht am wenigsten aber tragen diejenigen zur Vermehrung der Gefahr einer socialen Revolution bei, welche durch eine wohlfeile Negation jene Ueberzeugungen im Herzen des Volkes untergraben, wodurch noch die Begierde gefesselt und die Kraft einer sittlichen Resignation unter schmerzlichen Entbehrungen und harten Mühen des Lebens erhalten werden kann. Man spielt hier leichtsinnig mit einer wilden elementaren Macht, man entfesselt einen Vulcan, der weithin die Verheerung tragen wird, ja den ganzen Bau unserer Cultur zerstören könnte. Wem sich der Materialismus vielleicht als das Resultat einer ernsten wissenschaftlichen Forschung ergeben hätte, der mag in der eigenen höheren Bildung noch ein starkes Gegengewicht gegen die sittlichen Gefahren dieser Ansicht mit sich tragen, nicht aber wird dasselbe bei dem gemeinen Manne der Fall sein, dem mit einem solchen Resultat nicht auch zugleich die durch die geistige Arbeit zu gewinnende innere Reife mitgegeben werden kann. Darum würde ein besonnener Denker solche Doctrinen, und selbst, wenn sie weit besser begründet wären, als sie unser Verfasser zu vertreten vermochte, nicht

gleichsam auf dem Markt ausrufen. Unter den Gefahren, welche das neuerstandene Italien bedrohen, erschien Mazzini keine größer als die Doctrin des Materialismus, der Philosophie aller dem Grabe zuwelkenden Epochen und aller sinkenden Völker, wie er sie nennt. „Ihr predigt dem Volke — ließ er sich warnend vernehmen — eine Lehre, die es jeder Bürgschaft eines künftigen Fortschrittes, jeder Fähigkeit der Liebe, jeder edlen Opferwilligkeit beraubt; ihr nehmt ihm den Glauben, welcher Vertrauen auf den Sieg verleiht und selbst die heutige Niederlage fruchtbar für den morgenden Triumph werden läßt. Ihr, die ihr dem Volke die Pflicht auferlegt, sein Blut für eine Idee zu vergießen, beginnt eure Ermahnungen mit der Erklärung: Es gibt für euch keine Hoffnung einer Zukunft; der Glaube an Unsterblichkeit — diese euch durch alle Epochen der Menschheit überlieferte Lehre — ist eine Lüge, ein Lufthauch; eine geringe Störung eurer animalischen Functionen vernichtet euch gänzlich und für immer. Es ist selbst ungewiß, ob eure Werke dauern werden; es gibt kein Vorsehungsgesetz, keinen Vorsehungsplan, und demzufolge keine mögliche Theorie für die Zukunft. Ihr baut heute nur auf, was irgendein unvorhergesehener Umstand, eine blinde Kraft, eine Zufälligkeit morgen wieder einreißen kann . . . Und ihr, die ihr solches lehrt, ihr seht nicht, daß ihr damit die Unterwerfung unter die vollendeten Thatsachen bestätigt, daß ihr die Lehre von der Opportunität befestigt, daß ihr dem

Bastard-Machiavellismus, der Huldigung des zeitlichen Vortheils und der Gleichgültigkeit gegen höhere Interessen Vorschub leistet?" Und an einer andern Stelle seiner höchst beherzigenswerthen Ausführungen über die sittlichen, politischen und socialen Gefahren des Materialismus sagt Mazzini: „Die Menschen, denen es gelungen ist, die Instrumente, in denen sich das Leben in einer Reihe irdischer Erscheinungen kundgibt, zu analysiren und die sich nun einbilden, sie hätten damit einen Beweis für das Materielle des Lebens selbst, gleichen dem armen Irren, der, nachdem er chemisch die Tinte analysirt, mit welcher ein Gedicht geschrieben wird, wähnt, er besitze nun das Geheimniß des Genius, der es schuf." —

Strauß plädirt endlich noch für die Beibehaltung der Todesstrafe, „um, wie er sich ausdrückt, ein weithin sichtbares Schreckbild für die Schlechten aufzurichten, das ihnen zeige, daß nicht schrankenlose Begier, sondern das Recht das letzte Wort in der Welt hat." Er wiederholt aber mit dieser Argumentation, worin ihm nicht die Idee der Gerechtigkeit, sondern die Rücksicht auf die öffentliche Sicherheit, also wieder auf den Nutzen, das maßgebende Princip ist, nur eine alte schlechte Relativitätstheorie, mit welcher man ebenso gut auch die Barbarei der qualificirten Todesstrafe, welche ja noch abschreckender wirken würde, begründen könnte.

Wir kommen schließlich mit dem Verfasser zurück auf die religiöse Frage. „Wir verkennen keinen Augen-

blick," sagt er, „daß bis jetzt und vielleicht noch lange-hin die überwiegende Mehrheit der Menschen einer Kirche bedürfe; aber die Meinung: es müsse, solange die Welt steht, auch eine Kirche geben, und wem die alte nicht mehr taugt, der müsse eine neue haben, die halten wir für ein Vorurtheil." Und so fällt er harte Urtheile über alle Versuche, die alten Kirchen zu reformiren und mit der Bildung der Zeit in Einklang zu bringen; doch auch die sogenannten freien Gemeinden, die sich ganz außerhalb der dogmatischen Ueberlieferung auf den Boden des vernünftigen Denkens, der Naturwissenschaft und Geschichte stellen wollen, haben seinen Beifall nicht. Er erzählt, wie er in den Gottesdiensten derselben ordentlich nach irgendeiner Anspielung auf die biblische Legende oder den christlichen Festkalender, um doch nur etwas für Phantasie und Gemüth zu bekommen, vergeblich gelechzt habe, und kommt zu dem Schlusse: daß es auch auf diesem Wege nicht gehe, daß es trübselig bis zum Schauerlichen sei, nachdem der alte Kirchenbau abgetragen, nun auf der kahlen nothdürftig geebneten Stelle eine Erbauungsstunde zu halten. Daher entweder ganz oder gar nicht. Er und seine Gesinnungsgenossen empfinden das Bedürfniß einer Kirche überhaupt nicht, und sie würden auch in eine sogenannte Vernunftkirche nicht eintreten.

Mit anderen Worten: die Religion, welche nach unserem Verfasser aus dem Verhalten des Menschen zur Idee des Universums hervorgeht, fordert keine äußere



Genossenschaft, worin sie gepflegt würde, und verträgt keinen Cultus, und wenn sie je in die Erscheinung tritt, so könnte sie sich nur in einer gänzlichen Zerstörung der alten Kirche oder auch in einer völligen Gleichgültigkeit gegen die Existenz derselben kundgeben; denn entweder ganz oder gar nicht, sagt Strauß, was nur so viel heißen kann: entweder lassen wir den Kirchenglauben wie er ist, oder wir tilgen ihn radical aus, da jede allmähliche Emporführung der Menschheit zu einer höheren Gestalt der Religion eine verwerfliche Halbheit ist. So verurtheilt er entweder sich und seine Gesinnungsgenossen zu einer vollständigen Apathie gegen die religiöse Frage der Zeit, zur Unthätigkeit gegenüber der Macht einer vielleicht die Cultur gefährdenden Religionsgesellschaft, oder er unternimmt mit ihnen sogleich die Zertrümmerung des alten Kirchenbaues. Wie wir sehen, wählt er für sich das letztere; aber er unternimmt es in einer Zeit, wo nach seinem eigenen Geständniß die Kirche noch ein Bedürfniß ist, wo er also nicht nützen, sondern nur schaden wird, und, da Bedürfnisse mit wissenschaftlichen Argumenten nicht hinweggeräumt werden können, nicht einmal seine Absicht zu erreichen hoffen kann.

Strauß erklärt bei Gelegenheit der Vertheidigung der Erbmonarchie, daß in ihr etwas Räthselhaftes, ja etwas scheinbar Absurdes sei, daß aber gerade darin das Geheimniß ihres Vorzuges liege; denn jedes Mysterium erscheine absurd, und doch ist nichts tieferes, weder Leben, noch Kunst, noch Staat, ohne Mysterium.

Warum, wenn uns schon die Monarchie so mystisch berühren soll, warum dürfen wir nicht auch in Gott und im menschlichen Geist ein Mysterium ahnen und verehren? Warum soll das Wesen, welches Strauß selbst als den einen Urquell alles Lebens, aller Vernunft und alles Guten bezeichnet, durchsichtig sein wie ein einfaches Rechnungsexempel, ohne jeglichen dem menschlichen Geist undurchdringlichen Rest in seiner Fülle und Kraft? Mit welchem Rechte wirft sich hier das enge Denken oder die dürftige Erfahrung eines einzelnen Lebens zum Maßstab auf für die Beschaffenheit des unendlichen Wesens und für die Art und Weise, in der es den menschlichen Geist berührt? Auch die Religion ist ein Mysterium, weil sie gerade auf der lebendigen Beziehung zwischen dem geheimnißvollen Grunde der Welt und der nicht minder geheimnißvollen Natur des menschlichen Geistes beruht. Als eine Naturgewalt erweist sie sich in der Geschichte, als ein eigenes nicht zu vertilgendes Gebiet besteht sie in der Seele, welches von der Wissenschaft und Moral sich noch deutlich unterscheidet. Wenn aber die Religion ein Mysterium ist, so deckt keine Reflexion über dieselbe ihren letzten und tiefsten Grund auf, so ist irgend eine philosophische Erklärung, wie die von Strauß, noch nicht einer vollen Erkenntniß gleich zu achten, und kann darum dem natürlichen Drange des menschlichen Herzens in der religiösen Uebung die Wahrheit nicht einfach abgesprochen werden, vielmehr muß ihm sein Recht verbleiben, und zwar für

immer, und so werden auch die künftigen Generationen nicht ohne Religion und auch nicht ohne eine äußere Form derselben sein, schon deshalb, weil jede Regung des inneren Lebens der Menschheit nach äußerer Offenbarung drängt. Und diese Religion der Zukunft, reiner und geläuterter als jede der bisherigen historischen Gestalten, wird wieder auf den Lebensgang der Völker segensreich wirken und über allen nationalen Gegensätzen das Bewußtsein der großen ethischen Gemeinschaft der Menschheit versöhnend pflegen und erhalten.

An Stelle des herkömmlichen religiösen Cultus empfiehlt Strauß mit besonderm Nachdruck den ästhetischen Genuß; auch dem gemeinen Mann mögen unsere Dichter in die Hand gegeben werden, die er ebenso verstehen könne und die oft nicht weniger Heilswahrheiten enthalten als die Bibel. — Aber in der Religion wird nicht bloß Genuß, sondern Erhebung, Trost und Kraft im Ernst und in der Versuchung des Lebens gesucht; wer da meinte, den Menschen in der Noth und unter den Kämpfen desselben mit der Kunst, für deren Verständniß schon eine höhere Bildung und sehr oft auch ein angeborner Sinn erforderlich sind, befriedigen zu können, von dem ist nicht anzunehmen, daß er jemals in die Tiefen des menschlichen Elends hineingeblickt habe und von „dem ganzen Jammer" unseres Geschlechtes, um mit dem Dichter zu reden, „angefaßt" worden sei. Ein solcher bringt auch keine Berechtigung mit, das, was ihm in seiner ganz anderen Lebenslage

genügt, als Panacee auszubieten und es an die Stelle eines Triebes setzen zu wollen, welchen die Natur selbst in das menschliche Herz gepflanzt hat. Wie die Geschichte von Griechenland und Rom beweist, hält eine ästhetische Cultur, wenn die Religion auszusterben beginnt, den Untergang der Völker nicht auf, sondern befördert ihn nur.

Durchaus ungründlich und oberflächlich ist auch die Art, in welcher Strauß von der Bibel spricht. Sie ist in der Weltliteratur ohne Zweifel das großartigste Werk, mit welchem kein anderes religiöses Volksbuch den Vergleich aushält; die religiöse Seele der Menschheit spricht in demselben aus einer Vergangenheit von Jahrtausenden zu uns und es sind noch immer Worte in ihr, welche mit tiefbewegender Gewalt das menschliche Herz zu ergreifen vermögen. Geht in allen Formen des Culturlebens eine große Tradition durch die Geschichte und erbaut sich die Gegenwart auf der breiten Basis der Arbeit versunkener Geschlechter, so wird auch der religiöse Geist unserer Zeit, der in diesem Buche in seine Geschichte zurückschauen kann, noch vielfältig Nahrung aus demselben zu ziehen vermögen. Nicht ohne Grund hat Schleiermacher, der feinfühlige Kenner und Freund Plato's, das Johannesevangelium so hoch gehalten, es ist in der That ein Werk, welches neben den Dialogen des griechischen Philosophen wohl zu stehen vermag und eine Erhebung und Erquickung bietet, die man nicht immer in jenen finden wird. Auch Kant,

kein Freund des Judenthums und von einer kühlen Haltung in religiösen Dingen, bezeichnete die Bibel als ein Buch, welches wegen der Göttlichkeit seines moralischen Inhalts die Vernunft hinreichend wegen der Menschlichkeit der Geschichtserzählung entschädigt. Und Goethe sagte: „Jene große Verehrung, welche der Bibel von vielen Völkern und Geschlechtern der Erde gewidmet worden, verdankt sie ihrem innern Werthe, sie ist nicht etwa nur ein Volksbuch, sondern das Buch der Völker, weil sie die Schicksale eines Volks zum Symbol aller übrigen aufstellt, die Geschichte desselben an die Entstehung der Welt anknüpft und durch eine Stufenreihe irdischer und geistiger Entwicklungen, nothwendiger und zufälliger Ereignisse bis in die entferntesten Regionen der äußersten Ewigkeiten hinausführt." Mit einigen Zusätzen, die er andeutet, meinte er, verdiente dieses Werk gleich gegenwärtig wieder in seinen alten Rang einzutreten, nicht um als allgemeines Buch, sondern auch als allgemeine Bibliothek der Völker zu gelten, und es würde gewiß, je höher die Jahrhunderte an Bildung stiegen, immer mehr zum Theil als Fundament, zum Theil als Werkzeug der Erziehung, freilich nicht von naseweisen, sondern von wahrhaft weisen Menschen genutzt werden können.

Was endlich aber die Erfahrung angeht, welche Strauß bei den frei-religiösen Gemeinden gemacht hat, so könnte ihm dieselbe sagen, daß ein Cult, welcher nicht anknüpft an die Traditionen der religiösen Seele

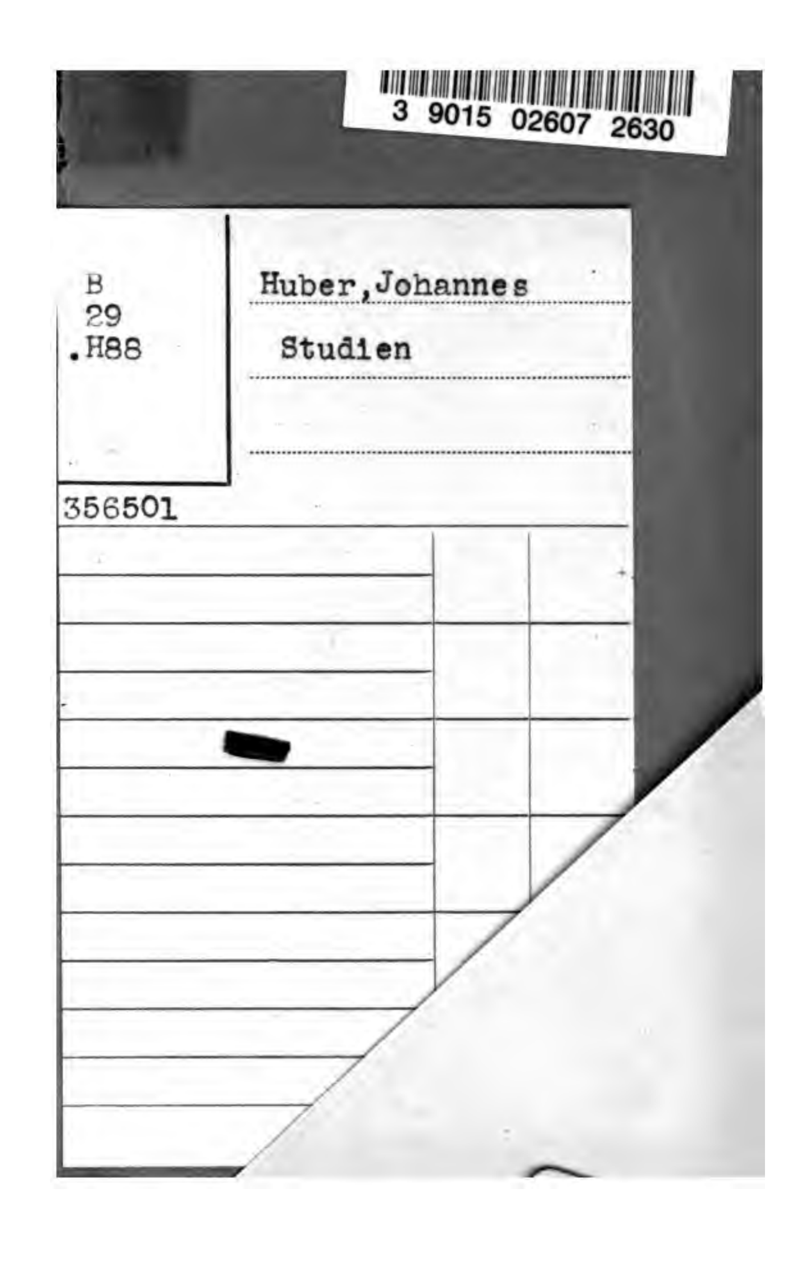
der Menschheit und aus dem reichen Born ihres Fühlens schöpft, sondern die Erbauung [illegible]ntlich auf die Subjectivität des Redners stellt, der als die Basis seiner Vorträge gewöhnlich den Flugsand ephemerer Ansichten der Wissenschaft nimmt, ein Unding ist, denn dieser einzelnen beschränkten Subjectivität gegenüber macht sich nur zu leicht die des Hörers kritisch geltend.

So zerbricht mir nach allen Seiten, nach welchen ich es prüfend untersucht habe, das System von David Strauß; ich finde es wissenschaftlich unhaltbar und praktisch bedenklich. Unmöglich kann ich mich daher der Ansicht hingeben, daß es zum allgemeinen Bekenntniß unserer Gebildeten werden soll.

Möge auch mir zum Schluß ein Bekenntniß gestattet sein: indem ich dem berühmten Schriftsteller entgegentrat, leitete mich auch der Gedanke, daß wir die Erhebung unserer Nation vor allem dem Geiste der idealistischen Philosophie verdanken, dem kategorischen Imperativ Kants und dem Glauben Fichte's an eine sittliche Weltordnung, welche die Arbeit für den Fortschritt der Menschheit in dem großen Bau der Cultur aufnimmt und bewahrt. Wenn daher mein polemisches Wort vielleicht hie und da zu scharf geworden sein sollte, so geschah es nur aus der lebendigen Ueberzeugung, daß dieser Geist uns nicht verloren gehen dürfe, wenn die große und glückliche Zukunft des Vaterlandes verbürgt sein soll.

Druck von Otto Wigand in Leipzig.




3 9015 02607 2630
B
29
.H88
Huber, Johannes
Studien
356501

